اللہ یجتبی الیہ من یشاء و یہدی الیہ من ینیب

الحمد للہ والمنۃ کہ کتاب مستطاب اثبات حیات بابرکات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتحیات مسمے بہ

۱۳۲۳ھ

آب حیات

۱۹۰۵

مصنفہ حجۃ الاسلام آیۃ من آیات اللہ مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رح باہتمام احقر انام محمد عبدالاحد

در مطبع مجتبائی واقع دہلی مطبوع شد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْخَلَائِقِ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ اَجْمَعِیْنَ - بعد حمد وصلوۃ کے بندۂ ہیچمدان کمترین خلائق **محمد قاسم** عفی عنہ وعن والدیہ وعن جمیع المسلمین جسکی ہیچمدانی پر اُسکی پریشانی وبی سروسامانی - اور اُسکے کمترین خلائق ہونے پر اُسکی ناشایستگی اور نادانی گواہ ہے قدر شناسان کلام ربانی جنکو بیان نکات آیات سے ترقی ایمانی اور محبان نبی کی خدمت مین جنکو شرح کمالات محمدی سے شادمانی ہو عرض پرداز ہے چند سال گذرے کہ حسب ایمائے بعض بزرگان واجب الاطاعۃ شیعون کے جواب لکھتا تھا اثناء تحریر جواب طعن فدک مین من جانب اللہ یون خیال مین گذرا کہ اگر حکم میراث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث - لا نورث ما ترکناہ صدقۃ کو موضوع اور غلط کہا جائے تو یہ دعوے حیات النبی کا صلی اللہ علیہ وسلم جو زبان زد خاص وعام اہل اسلام ہے خود بخود باطل ہو جائیگا اور اس دعوے کا منقوض ہونا منکرونکے کام آئیگا - الغرض آپکی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور حدیث مذکور دعوی حیات کی مؤید نظر آئی - اور اسوجہ سے علماء اہل سنۃ کی حقانیت اور خوش فہمی کا یقین ہو مگر بوقت تحریر مذکور اتنے ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر مین زندہ ہین اور مثل گوشہ نشینون اور چلہ کشون کے عزلت گزین ہین جیسے اُنکا مال قابل اجراے حکم میراث نہین ہوتا ایسے ہی آپکا مال بھی محل توریث نہین بعد اتمام تحریر مذکور چند سال تحریر مذکور ویسی ہی پڑی رہی نظر ثانی کا اتفاق نہوا مگر اس سال یعنی ۱۲۸۶ھ ہجری مین قبل رمضان شریف سراپا کرم وعنایات

مہتمم مطبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریر مذکور مسمی بہ ہدیۃ الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اسکی
تصحیح میرے ذمہ ڈالی اسوجہ سے چارناچار اس کاہل کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی چونکہ نظر ثانی بغرض
تہذیب و تالیف ہوا کرتی ہے تو اس نظر مکرر مین مجھے بھی بمقتضائے وقت کمی بیشی اور ازالہ حشو و جبر نقصان
کا اتفاق ہوا جب نظر ثانی کی نوبت مقام مذکور تک پہونچی تو بغرض دفع بعضے اوہام متخیلہ یون مناسب معلوم ہوا
کہ اول تو اس دعوی کو موجہ کیا جاوے دوسرے اعتراض تعارض کریمہ انک میت اور علی ہذا القیاس
اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے۔ یہ سمجھکر جو اس مضمون کو چھیڑا تو حسب تجربہ سابق یہان
بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا۔ اور اپنے اندازہ سے بڑھکر مضمون مذکور کے شاخ و برگ پھیلے
ہوئے نظر آئے ادہر کثرت مشاغل باعث رنج و تعب ادہر دل کاہل جدا آرام طلب اسوجہ سے کبھی لکھا
کبھی نہ لکھا۔ اسمین رمضان شریف کا آجانا نہ لکھنے کا اور بہانہ ہو گیا غرض ہنوز اس تقریر کے اتمام کی نوبت
نہ آئی تھی کہ سامان غیبی باعث عزم سفر حج ہوا آٹھوین شوال کو وطن سے رخصت ہو کر گرد افشانی راہ بیت اللہ
اختیار کی میرٹھ پہونچکر جو تقریر مذکور کے ناتمام رہجانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف بتاکید تمام باعث
انجام ہوئے۔ اور یہہ فرمایا کہ غالباً بمبئی پہونچکر بانتظار روانگی سفینہ جہاز چند روز کا توقف ہو پھر وہان کچھہ
اور کام بھی نہو گا۔ اگر اس عرصہ مین تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئیگا کہ ہدیۃ الشیعہ کو
چھاپا تو کیا چھاپا طعن میراث فدک کے جوابون مین جو کہ جواب تھا وہ ہی نہ چھاپا۔ جب وہ اپنے اصرار سے
باز نہ آئے اور انکے اس اصرار پر مجھسے انکار نہو سکا ادہر دیکھا کہ کتاب مذکور کے چند اجزا چھپ چکے اور
اسیقدر چھپ جانیکے بعد توقف مین حرج بھی ہے تو بجز تسلیم اور کچھہ نہ سوجھی مسودہ کے کاغذ جو بعض احباب
کے حوالے کرنے کے لئے ساتھ لایا تھا ساتھ لئے بمبئی پہنچا تو ہر چند دس بیس روز تک وہان پڑا رہنا پڑا
مگر کچھہ دن بوجہ کاہلی امروز فردا مین گذرے اور کچھہ دن بیماری کے بہانہ مین رائگان گئے آخر ایام قیام مین
طبیعت پر بوجھہ ڈالکر بیٹھا اور جون تون بن پڑا پانچ یا چار دن مین تمام کیا مگر یہ ارادہ جو پیشتر سے مکنون تھا
کہ بعد اتمام اصل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل بغرض پیشکش حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ ساتھ لیجئے
دلکا دل ہی مین رہا نقل کا اتفاق نہوا زمانہ روانگی کا جلد آگیا ناچار ہو کر میرٹھ کا بھیجنا موقوف رکھا پر بامیدے

چند در چند ایکبار حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے گوشگذار کر دینا یا ملاحظہ اقدس سے کر لینا ضروری سمجھا۔ اس لیئے اوراق مسودہ کا پشتارہ باندہ کر جہاز پر چڑہا اور محض بامداد خداوندی باوجود گمراہی اور نامہ سیاہی کے جسکی وجہ سے اپنی رسائی تو درکنار ہمراہیونکی گم گشتگی کا بھی اندیشہ تھا دریا پار ہو کر جدہ پہنچا اور وہان سے بسواری شتر دو روز مین دونو قبلونکی زیارت سے مشرف ہوا بیت اللہ زادہا اللہ شرفاً وعزۃً الی یوم القیمۃ کا طواف میسر آیا۔ اور حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کی قدمبوسی سے رتبہ عالی پایا" اعنی بزیارت مطلع انوار سبحانی منبع اسرار صمدانی مورد افضال ذی الجلال والاکرام مخدوم مطاع خاص و عام سر حلقہ مخلصان سراپا اخلاص سر لشکر صدیقان باختصاص رونق شریعت زیب طریقت ذریعۂ نجات وسیلۂ سعادات دستاویز مغفرت نیازمندان بہانۂ واگذاشت مستمندان ہادی گمراہان مقتدائے دین پناہان برگزیدۂ زمان عمدۂ دوران سیدنا و مرشدنا مولانا الحاج امداد اللہ لازال کاسمہ امداداً من اللہ للمسلمین و اہل اللہ کی زیارت سے جو ہنگامۂ رستخیز مثال غدر ہندوستان کے بعد وطن قدیمی تھانہ بھون ضلع سہارنپور و مظفر نگر کو چھوڑ کر بحکم اشارات باطنی بلد اللہ الامین مکہ معظمہ زادہا اللہ شرفاً وعزۃً مین مقیم ہین" بہرہ اندوز شرف و عزت ہوا بوجہ تہیدستی دین و دنیا اور کچھ پیشکش نکر سکا اوراق سیاہ مسودہ مذکورہ کو پیش کر کے رسم پیشکش بجالایا مگر شکر عنایات کس زبان سے کیجیئے کہ اس ہدیہ مختصرہ کو قبول فرما کر صلہ و انعام مین دعائین دین علاوہ برین تصحیح وجدانی اور تحسین زبانی سے اس ہیچمدان کی اطمینان فرمائی۔ اپنی کم مائگی اور ہیچمدانی کے سبب جو تحریر مذکور کے صحت مین تردد تھا رفع ہو گیا۔ پھر یہ کوئی سمجھے تو اور متعجب ہو قاسم نادان کی تحقیق اور تنقیح اور ایسی مستحسن اور صحیح ع زبان گنگ و چنین نغمۂ خوش آیندہ ؛ مین کہان اور یہ مضامین عالی کہان یہ سب اُس شمس العارفین کی نور افشانی ہے یہان مین بھی مثل زبان و دست و قلم واسطۂ ظہور مضامین مکنونہ دل عرش منزل ہون ورنہ اپنی ہیچمدانی سے جسپر بے سروسامانی دوسری پریشانی دو شاہد عادل گواہ ہون انکار نہین کیا جاتا۔ بے سروسامانی کا حال پوچھیئے تو نہ اپنے گھر مین کوئی عالم جو بوجہ قدردانی علم کی طرف لگائے نہ اپنے دل مین شوق جو تحصیل علم مین مزہ آئے اور اس کام سے

دل گھبرائے نہ گھر مین کوئی کتاب جو یہ بات ہو کہ جب جی چاہا اُٹھا یا دیکھ لیا نہ روپیہ پیسے کا ایسا حسنا
کہ حسب دلخواہ ضروریات تحصیل مین لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھیئے تو کچھ نہ پوچھیئے ایک دل
ہزار مقصود پھر مقصود کے لیئے ہزار غم سو جو ایک بات ہو تو کچھ بات بھی ہے پھر کس کس کو حاصل
کیجیئے جو دلکو قرار آئے اور دل کی پریشانی جائے ساری تمنائین بر آئین تو ہم مین خدا مین کیا فرق
رہجائے اور سب آرزوؤن سے دست بردار ہو جیئے اور خدا کے ہو رہیئے تو ایسی عقل اور ایسی
ہمت کہان سے آئے کہ بجز نام خدا اور کچھ نہ بھائے یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمت ولایت ہم سے
نابکارونکو ہاتھ آجائے بہرحال اپنا حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ نعمت۔ ہان حضرت مسطور
الصفات کی عنایت کے نام جو کچھ لگائین بجا ہے اور اونکی توجہات کی نسبت جو کچھ بتائین زیبا ہے
اس لیئے یہ ہیچدان بدترین گنہگاران زبان و دل سے اس بات کا معترف ہے کہ میرے کلام پریشان
مین اگر کوئی سخن دلنشین اہل دل اور کوئی تحقیق لائق تصدیق اہل حق ہے تو وہ حضرت مرشد برحق دام اللہ
فیوضہ کے انتساب و توسل کا پھل ہے۔ اور اگر اختلاط اغلاط اور آمیزش خرافات ہو تو یہ تیرہ
درون خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا ہے اور اپنے دماغ مین خلل ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت
پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے سُنانے کی ضرورت ہوئی مگر جب زبان فیض ترجمان سے آفرین و
تحسین سُن لی تو اصل مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہوگئی یون کوئی منکر نہ مانے تو وہ جانے
منکرونکا کام یہی ہے ہان نقصان تقریب اور پریشانی تقریر کا اندیشہ باقی ہے سو اسکی اصلاح
محققان عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہین میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگان کیجائے
سو جیسے ارشاد حضرت مجموعۂ علم و عمل جامع کمالات عیانی و نہانی عالم ربانی مولانا رشید احمد صاحب
خلیفۂ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ باعث تحریر اصل رسالہ اعنی ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایماء ہدایت
انتما حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق اسطرف مشیر ہوا کہ تقریر اثبات حیات سید الموجودات سرور
کائنات صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھدیجیے سو بایں نظر کہ یہ تقریر اول
تثبت حیات خلاصۂ موجودات علیہ وعلی آلہ افضل الصلوۃ والتسلیمات ہے دوسرے اس اثبات سے

اس مردہ دل کو امید زندگانی جاودانی ہے۔ معہذا منشی محمد حیات صاحب موصوف گو نہ اس باب مین متقاضی ہوئے یون مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام **آب حیات** رکھا جائے دلمین ٹھانکر قلم اُٹھایا۔ اور ٹھہرائی کہ شروع تو خدا کے گھر سے کیجیئے اور بن پڑے تو بوسہ گاہ عالم در سرورِ عالم صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اختتام کو پہونچا دیجیئے تاکہ ابتدا انتہا دونون مبارک ہون ورنہ جسقدر بن پڑے غنیمت ہے کیونکہ اس وسیلہ سے اس ظلوم وجہول کو امید صحۃ اور ظن قبول ہے سو خیر نادم تحریر سطور تو یہ کمترین انام آستانہ خداوندی پر جبہ سا ہے۔ اور پرسون چھبیوین ذی الحجہ سنا ہے کہ مشتاقان زیارت کا مدینہ منورہ کو ارادہ ہے۔ اون کے ہمرکاب انشاء اللہ تعالی یہ ننگ امت بھی روانہ ہونیوالا ہے۔ اب لازم یون ہے کہ مطلب کی باتین کیجیئے سو اول تو ناظرین باانصاف کی خدمت مین یہ عرض ہے کہ باجماع اہل عقل و نقل و بشہادت عقل و نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے علل اور مصالح وحکم سے خالی نہین ہے ایسا کوئی حکم نہین کہ اُسکے لیئے کوئی علت اور اُسمین کوئی نکوئی مصلحۃ وحکمۃ نہو چونکہ اس رسالہ مین ایسی باتون کی تفصیل کی گنجایش نہین تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اجماع اہل نقل تو سبھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل وشہادت عقل پر جملہ مشہورہ مسلمہ کافہ انام فعل الحکیم لایخلو عن الحکمۃ۔ شاہد عادل ہے رہی شہادت نقل سو وہ آیات جو لفظ حکمۃ پر مشتمل ہین جیسے یُعَلِّمُهُمُ الْحِكْمَةَ۔ یا لفظ حکم کو متضمن ہین جیسے وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا۔ اہل انصاف کے لیئے اس باب مین دلیل کافی وشاہد وافی ہین وجہ دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور بشرط سلامت ذہن وشہادت عقل یون معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حکم وحکمۃ سے جو کلام اللہ مین جابجا آتا ہے علم نسبۃ حکمیہ حقیقیہ احکام شرعیہ مراد ہے لیکن نسبۃ حکمیہ حقیقیہ کی حقیقت شرح طلب ہے اسلیئے گزارش ہے کہ کوئی صفۃ کسی موصوف مین بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف مین بالعرض سو جس موصوف مین وہ صفۃ بالذات ہے وہ موصوف تو اوس صفۃ کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور وصفت اوس موصوف کے لیئے محکوم بہ حقیقی اگرچہ بوجہ مفقود ہونے حمل مواطاۃ کے باعتبار طرف صفت وموصوف کو محکوم علیہ ومحکوم بہ نہ کہہ سکین علی ہذا القیاس نسبت فیما بین نسبۃ حکمیہ حقیقیہ ہے اور اگر ما بین صفت وموصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہین تو اسکو مجازی سمجھیئے مگر نسبۃ حقیقیہ کی اطلاع تین طریق سے متصور ہے محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجیئے اور

اس طریق سے نسبت فیمابین کو دریافت کر لیجئے یا دونو کو دریافت کیجئے اور فیمابین کو پہچانیے یا محکوم به سے محکوم علیہ کیطرف جائیے اور نسبت فیمابین کی خبر لائیے مگر چونکہ شکل اول مین اول طرف یعنی محکوم علیہ کا علم ضروری ہے اور شکل ثالث مین طرف ثانی کا علم لابد ہے اور شکل ثانی مین دونو کی اطلاع کی اول حاجت ہے تو بالضرور حکماء دین مراتب حکمیہ مین بترتیب متفاوت ہون گے معہذا سوا طریق اول کے محکومات بہا کی اطلاع بجز تقلید انبیا متصور نہین کیونکہ عقول ناقصہ ادراک محکومات علیہا مین کافی نہین علاوہ برین ایک محکوم علیہ کا علم اُسکے سارے لوازم یعنی محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہووے تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے اسوجہ سے بھی مرتبہ اول قابل اولیت ہے پھر بایں وجہ کہ مرتبۂ ثالث اول و ثانی سے بالذات متاخر ہے اسکا مرتبہ بھی ان دونو کے بعد ہی ہوگا سو مرتبہ اول بدرجۂ کمال تو انبیا ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے اگرچہ کسیقدر متبعان با اخلاص بھی اونکے شریک ہون چنانچہ قبل ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تحیۃ الوضو پر حضرت بلال کا مداومت فرمانا اور بہت سے احکام مین حضرت عمر کے موافق وحی کا آنا اسپر شاہد ہے علی ہذا القیاس حضرت بایزید بسطامی اور حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر بے درس و تدریس فقط بمعونۃ الہام اُنکا مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجب نہین کہ اسپر محمول ہو اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام اُنکو ہو بے اسکے کہ اُنکے محکومات علیہا معلوم ہون چہ جائیکہ اُس سے محکومات بہا یعنی احکام کیطرف ذہن کو انتقال واقع ہوا ہو اور مرتبہ ثانی اکابر اولیاء و مجتہدان با اتقا کے لئے ہے رہا مرتبہ ثالث وہ معرکہ آراء اذکیاء اُمت ہے ماورا اسکے تقلید بحت ہے بظاہر علم ہے اور حقیقت مین جہل مگر چونکہ محکومات علیہا حقیقی علۃ اور ملزوم ہین اور محکومات بہا حقیقی معلول و لازم ادہر احکام شریعت سے محکومات بہا مراد ہین یا معنی مشہور یعنی تصدیق بالنسبۃ حکمیہ تو لاجرم ہر حکم شریعت کے لئے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہوگا چنانچہ بناء قیاس بھی اسی پر ہے یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ فلانے حکم یعنے محکوم بہ کے لئے فلانی شے محکوم علیہ ہے تو جہان جہان وہ شے پائی جائیگی بشرط علم یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ وہ حکم بھی یہان موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ حقیقی جب علۃ اور ملزوم ٹھہرا تو محکوم بہ حقیقی معلول اور لازم ہوگا اور معلول و لازم علۃ و ملزوم کو لازم ہوتے ہین بہرحال بشرط سلامت

ذہن لفظ حکم و حکمت سے وہی مراد ہے جو اس ہیچمدان نے عرض کیا ورنہ صحۃ مضامین مسطورہ جو شرح لفظ حکمت
و حکم مین مذکور ہوئے خود ظاہر ہے غرض احکام دین کے لیے علل کا ہونا یقینی اور اُن علل کا اُن احکام کے
حق مین وجوہ ہونا اور اُن احکام کا اُن علل کے حق مین مصلحت ہونا ظاہر و باہر ہان وہ احکام بھی اگر اوکسی امر کے
علت ہون تو وہ امر اُن احکام کی مصلحت کہلائیگا۔ الغرض حقائق وجود اور احکام معہودہ مین ارتباط لزوم اور
علاقہ علیت و معلولیت ہے یہان شاید کسیکو یہ شبہہ پیش آئے کہ احکام دین جمع بمعنے اوامر و نواہی ہین انشا ہین نہ خبر یا اطراف
خبر جو محکومات علیہا کا ہونا ضروری ہو اسلیئے یہ معروض ہے کہ اوامر و نواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے
درحقیقت اس جگہہ احکام ہین جنپر امر و نہی متفرع ہوتا ہے مثال درکار ہے تو لیجیئے کلام اللہ مین ایک جا نماز کا
امر فرمایا تو یون فرمایا فاذا اطمانتم فاقیموا الصلوۃ ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا۔ دوسری جا
زنا سے منع فرمایا تو یون فرمایا۔ لاتقربوا الزنا انہ کان فاحشۃ و ساء سبیلا پہلی آیۃ امر کو مشتمل ہے دوسری نہی کو
دونو جا امر و نہی کے بعد امر و نہی کے فرمانے کی علۃ بیان فرمائی اعنی ارشاد فرمایا۔ ان الصلوۃ۔ الخ اور
انہ کان الخ اور یہ دونو جملے خبریہ ہین باقی بعض نظائر جملہ ان الصلوۃ کانت کو مثل کتب علیکم الصیام انشائیہ
کہنا اور امر بصورت خبر قرار دینا قطع نظر اسکے کہ یہ بات اول تو جملہ ان الصلوۃ کے انشائیہ ہونیکی کوئی
دلیل نہین دوسرے قرینہ تقدم فاقیموا الصلوۃ اُسکے خبر ہونیکی خبر دیتا ہے انصاف سے دیکھیئن تو از قبیل
مجاز ہے رہا علاقہ مجازوہ یہ ہے کہ مضمون جملہ ہائے معلومہ کو امر و نہی لازم ہے چنانچہ ان اللہ یامر بالعدل
والاحسان الخ و نیز آیۃ الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی الخ سوا اسکے اور آیتین اور حدیثین صراحۃً
یا اشارۃً اسپر دلالت کرتی ہین غرض اس قسم کے جملے منجملہ تفاصیل اجمال آیۃ ان اللہ یامر بالعدل وغیرہ مین امر
بصورت خبر نہین ہان چونکہ اس تفصیل کو بحکم اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علماء اصول نے نظر بانجام
انکو بھی داخل امر و نہی رکھا بالجملہ اوامر و نواہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض ہوئی
ارباب فہم سے امید تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو تامل ہو تو اوسکا اتنا ہی حاصل نکلے گا کہ حکم بمعنے امر و نہی
ہے مضامین سابقہ کا تسلیم کرنا تو بہرحال لازم ہی ہوگا کیونکہ ملاحظہ فرمایان تقریر گذشتہ کو معلوم ہو چکا
کہ مضامین مذکورہ کے انکار مین بہت سے امور عقلیہ و نقلیہ کا انکار لازم آئیگا ہان اتنا فرق ہوگا کہ بجائے لفظ

احکام لفظ مسائل کہنا پڑیگا اور مسائل کا ہونا ہر علم مین عقلی ہو یا نقلی لازم ہے چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دو مفعولون
کی طرف متعدی ہوتا ہے جو باہم مبتدا و خبر ہوتے ہین علوم کے لئے مسائل اور مسائل کے لئے محکوم علیہ و محکوم
کے ہونے کی خبر دیتا ہے چنانچہ واقفان دانشمندی اور ماہران کتب منطق پر یہ بات پہلے ہی واضح ہو گی اور
جب ہر علم مین مسائل ہوئے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا اور ہر مسئلہ مین محکوم علیہ و محکوم بہ ہو تو اگر وہ محکوم علیہ
اور محکوم بہ حقیقی ہین تب تو ہر امر و نہی کے لئے علت کا ہونا ظاہر کیونکہ محکوم بہ مسائل علم دین ہین مامور بہ یا منہی عنہ
یا معنی لفظ مامور بہ و لفظ منہی عنہ ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہر بالعرض کیلئے کوئی نہ کوئی بالذات ہے سو جو محکوم علیہ
بالذات ہوگا وہی محکوم علیہ حقیقی اور ملزوم اور علت ہے اور طریق اثبات مدعا کیلئے یہ ہے کہ آیہ الذین یتبعون الرسول النبی الخ اور نیز
آیہ ان اللہ یامر بالعدل والاحسان۔ اور سوا اسکے اور آیتین ذرہ دقت فہم ہو تو اس بات پر دلالت کرتی ہین کہ امر خدا
و رسول کیلئے مامور بہ کا معروف و عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ ہونا امر سے سابق ہے علی ہذا القیاس
منہی عنہ ہونے کیلئے اسکا منکر و فحشا ہونا لابدی ہے اور یہ اوصاف اسکی منہی عنہ ہونے سے مقدم بلکہ باین نظر کہ خدا کی طرف سے بعثت رسل
وغیرہ سامان ہدایت منجملہ آثار رحمت ہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر و نہی از قسم شفقت او بھی ثابت ہوا
کہ خدا اور رسول کے امر و نہی کو معروف و منکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہوگا جو مامور بہ
نہو چکا ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہوگا کہ منہی عنہ نہو چکا ہو خیر مطلب تو مطلب اول یہ ہے یعنی ہر امر کیلئے مامور بہ کا
معروف وغیرہ ہونا اور ہر نہی کیلئے منہی عنہ کا منکر وغیرہ ہونا ضرور ہے اور معروف و منکر وغیرہ ہونا امر و نہی سے
مقدم سو صاف ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت اور نہی کی علت مثلاً وصف منکریہ ہے توضیح
کیلئے ایک مثال معروض ہے شہادت انہ کان فاحشۃ سے زنا منجملہ فحشا ہوا اور فحشا بحکم ینہی عن الفحشا منہی عنہ
تو اب قیاس کی یہ صورت ہوگی زنا فحشا ہے اور فحشا منہی عنہ اس صورت مین نتیجہ یہ نکلا زنا منہی عنہ ہے مگر چونکہ
حد اوسط علۃ ثبوت حد اکبر للاصغر ہوتی ہے تو فحشا کا علت نہی ہونا ظاہر ہو گیا غرض ہر امر و نہی کی کوئی نہ کوئی
علت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بزعم احقر حدیث لکل حد مطلع بضم المیم و تشدید الطاء بھی جو عبد اللہ بن مسعود سے مشہور ہے
وجہ دلالت کی یہ ہے کہ مطلع بضم المیم و تشدید الطاء جھروکے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہین سو جیسے جھروکون
اور جھانکنے کی جگہون سے تمام وہ چیزین نظر آیا کرتی ہین جو انکے مقابل ہوتی ہین اور انکے وسیلے سے معلوم

ہو جاتی ہین ایسے ہی علل کے مقابل جسقدر معلول ہوتے ہین اُن کے وسیلے سے معلوم ہو جاتے ہین اور اہل نظر
صائب کو گویا اُنہین مین سے نظر آتے ہین لیکن کوئی نہین کہہ سکتا کہ مطلع سی علل قریبہ ہی مراد ہین عجب نہین
کہ علل بعیدہ یعنی صفات خداوندی جو علل اصلی ہین مراد ہون کیونکہ ثبوت حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضی
یہ صفات ہی ہین مثلاً خدا کی ربوبیت و عظمت عبادت اور تعظیم کی خواستگار ہے اور خدا کا بصیر ہونا بندہ سے
حیا اور ترک فحشا کو مقتضے ہے اسجگہ سے ظاہر ہو گیا ہو گا کہ معلول اور لازم سے اس مقام مین یہ حقوق
ہی مراد ہین جو بندہ کے ذمے ثابت ہوتے ہین اعمال خارجیہ مراد نہین جو یہ شبہ واقع ہو کہ معلول اور لازم علت
اور ملزوم سے منفک نہین ہو سکتے پھر کیا سبب کہ باوجود علل اور ملزومات لوازم و معلولات کہین ہین کہین نہین یعنی
کوئی مطیع ہے اور اُسکے ہاتھ سے اعمال صالحہ موافق علل صادر ہوتے ہین اور کوئی عاصی ہے اور
اُس سے اعمال حسب اقتضاء علل صادر نہین ہوتے بلکہ علل و ملزومات بے معلولات و لوازم نظر آتے
ہین الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر مطلع ہو گا وہ عالم اور حکیم کامل اور مصداق ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی
خیراً کثیراً ہو گا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم نہین جاہل ہے خیر اب بس کیجیے اور اصل مطلب کی راہ لیجیے
مخدوم من جب ہر حکم کے لیئے کوئی نہ کوئی علۃ ٹھہری اور وہ علت محکوم علیہ حقیقی ہوئی اور حکمت معرفت نسبۃ حکمیہ
حقیقیہ کا نام ہوا تو لاجرم تحقق نسبۃ کیلیئے وجود طرفین یعنے محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری ہوا اور علم نسبۃ کیلیئے
علم طرفین کی حاجت ہوئی لیکن بعض اوقات اطراف نسبت خود کوئی نسبت اور اضافت ہوتے ہین
تحقق نسبت اولی کے لیئے جیسا نسبت ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اُسکی معرفت اور علم کیلیئے نسبۃ
ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبۃ ثانیہ اور علم و معرفت اطراف نسبۃ ثانیہ ضروری ہے
سو جو احکام عقود اور اضافات پر مثل بیوع و اجارات و نکاح متفرع ہوتے ہین اُنکی تفرع اور تحقق اور معرفت تفرع
کیلیئے جیسے تحقق بیوع و اجارات و نکاح اور معرفت تحقق بیوع و اجارات و نکاح ضروری ہے ایسے ہی تحقق اطراف
عقود و معرفت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے مثلاً منکوحۂ غیر کے نکاح کی حرمت اُسکے نکاح پر متفرع ہے
اور نکاح اُسکی علت ہے اور نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے فیمابین زوجین اور اسی سبب سے اپنے تحقق مین ان
دونو کے تحقق کا محتاج سو اگر کہین حرمت بوجہ نکاح ہو گی تو نکاح پہلے ہو گا اور جب نکاح ہوا تو ناکحین کا وجود

دنیوی یعنی حیات خود ثابت ہو جائیگا لیکن چونکہ عقد کو انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لیے
عاقدین کی ضرورت ہے ایسے ہی انعقاد کیلئے وہی منعقدین یعنی معقود علیہ اور معقود بہ کی حاجت ہے علی ہذا القیاس
علم النسبتہ اولی کے لیے معرفت منعقدین ضروری ہے بلکہ بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ عقود میں اصل مقصود انعقاد
ہے اور اولاد بالذات ضرورت ہے تو منعقدین کی ضرورت ہے مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے
عاقدین عقود یعنی بیوع و اجارات میں متصور نہیں تو ثانیا و بالعرض عقد عاقدین کی حاجت ہوئی یہی وجہ معلوم
ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع وارث کی جانب منتقل ہوتا ہے حق استیفاء حقوق اجارہ یعنی منافع ورثہ کی
جانب منتقل نہیں ہوتا کیونکہ قوام اصل مقصود یعنی انعقاد منعقدین کے ساتھ ہے اور منعقدین میں سے معقود علیہ
تو بہر حال مشخص اور معین ہی ہوتا ہے اور اسوجہ سے اسکا موجود نہونا بوجہ عدم اول ہو یا عدم ثانی موجب عدم حدوث
انعقاد یا باعث زوال انعقاد ہوتا ہے اور معقود بہ یعنی ثمن یا اجرت اگر عروض میں سے ہے تو تعین اور تشخص ظاہر ہے
اور اس صورت میں یہ بھی معقود علیہ ہے جیسا معقود علیہ اس صورت میں معقود بہ ہے اور اگر نقود میں سے ہے
تو در صورت نہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جسکی ہزار ہا افراد متصور ہیں اور اسوجہ سے
اسکے ہلاک اور فنا کے قبل قیامت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور اسکی وجہ سے عدم انعقاد متصور
نہیں بالجملہ چونکہ مبیع و ثمن اشیاء ثابتہ اور متقرر میں سے ہوتے ہیں یعنی اسکا وجود محتاج زمان نہیں آن واحد
میں بتمامہ متحصل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع بھی دفعۃً واحدۃً متصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب
انحلال عقدہ انعقاد نہیں ہو سکتی کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج ہے اپنی بقا میں اسکا محتاج
نہیں بقا میں ہی تو فقط منعقدین کا محتاج ہے چنانچہ رشتہ در سنجی عقد و انعقاد سے ظاہر ہے۔ رہا یہ خلجان کہ انعقاد
بیع بغرض ملک مطلوب ہوتا ہے پھر جب عاقدین ہی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون مالک ہوگا
تو اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ ملک من حیث ہو لا علی التعین کسی مالک کو مقتضی ہے در صورت وراثت
ملک کی اضافت بدلجائیگی ملکیت بدلے گی اسواسطے ایسے مواقع میں انتقال ملک کہتے ہیں دوسرے یہ تبدیل ملک یعنی مشتری کا
بائع کے قائم مقام اور اسکا نائب ہو جانا اور بائع کا مشتری کے قائم مقام اور اسکا نائب بنجانا لازم بلکہ اصل
غرض انعقاد ہے چہ جائیکہ مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مرجانا اور اسکے وارثوں کا اسکے قائم مقام ہو جانا

بھی مخالف انعقاد نہوگا جو عاقدین مین سے کسی کی موت کے سبب اختلال عقدہ انعقاد متصور ہو غایۃ ما
فی الباب عاقدین کی آپس مین نیابت بالخصوص لازم ہو اور وارثان عاقدین کی نیابت لازم نہو الحاصل
انعقاد در ہے اور ملک اور ملک انعقاد پر متفرع ہوتی ہے جیسے انعقاد کو اپنے حدوث و بقا مین منعقدین
کی حاجت ہے ملک کو اپنے حدوث و بقا مین مالک کی ضرورت مگر جیسے ملک کو مالک بنا دینے والونکی حاجت
ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی مین ہوتی ہے بقا مین نہین ہوتی ایسے ہی انعقاد کو عاقدین کی حاجت ہوتی ہے
تو فقط حدوث ہی مین ہوتی ہے بقا مین حاجت نہین اس صورت مین بعد انعقاد بیع اگر عاقدین مین سے کوئی
مر جائے تو بحسب ہ دوسرے عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اسکا قائم مقام ہو جائیگا اور اس حساب سے قائم مقام کا
قائم مقام کہلائیگا اگر اندیشہ طول سد راہ قلم نہوتا تو اس مضمون کے پس و پیش کے مضامین بھی باعث انشراح
ناظرین ہوتے مگر اس عذر معقول کے باعث اس بات کو یہین ختم کر کے عرض دیگر زیر قلم ہے یعنے بیع و ثمن بوجہ استقرار
آن واحد مین موجود ہوتے ہین اور اس وجہ سے انعقاد بیع فیما بین مبیع و ثمن دفعۃً واحدۃً متصور ہے مگر منافع
از بسکہ ثابت و مستقر نہین ہوتی بلکہ باین وجہ کہ جیسے ابعاد ذی الابعاد مکان پر منطبق ہوتے ہین حرکات زمان
پر منطبق ہوتے ہین منافع جو اقسام حرکات ہین زمانہ کی تجدد کی ساتھ متجدد ہوتے جاتے ہین اور انکا وجود اپنی تحصیل مین زمانہ کا محتاج
ہے آن واحد مین متحصل نہین ہوسکتا جو انعقاد اجارہ دفعۃً واحدۃً متصور ہو بلکہ شیئاً فشیئاً انعقاد بھی متجدد
ہوتا جاتا ہے کیونکہ منافع جو اشیاء متجددہ مین سے ہین دفعۃً واحدۃً موجود نہین ہوسکتے اور قبل وجود منعقدین
انعقاد کی کوئی صورت نہین باقی رہا تا اختتام میعاد معین اجارات کا لازم ہو جانا سو یہ اگرچہ بظاہر اُسی عقد
واحد کا اثر ہے مگر وہ عقد اول حقیقت مین عقد نہین بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالمعنی وعدہ عقود منافع متجددہ زمانہ
معین کو مشتمل ہے اور یہ لزوم وفاء وعدہ کا لزوم ہے جس سے بقدر تجدد منافع عقود اور انعقادات متجددہ
پیدا ہوتے جاتے ہین عقد واحد کا لزوم نہین جو یہ شبہہ پیش آئے کہ اگر عقد و انعقاد کیلئے وجود منعقدین ضروری
ہے تو اجارات مین وقت عقد و انعقاد حدوث منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع مین سے کچھ بھی موجود نہین
باقی استفسار لزوم وعدہ کہ قابل داد و فریاد ہو اگرچہ سارے وعدون مین نہ پایا جائے لیکن اجارات ذراعات و مجاریات
مین بغرض دفع حرج و آسایش خلائق علاوہ اُس لزوم کے جو ہر وعدۂ صالح کے لیئے ہے اتنا بھی ضرور تھا

اسواسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے د عدد ن مین دنیا مین بھی دار و گیر مقرر ہوئی بالجملہ چونکہ اجارات مین
شیئاً فشیئاً دقت تجدد منافع عقود و انعقادات متجدد ہوتے ہین تو اگر قبل اتمام مدت اجارہ مستاجر مر جائے تو
ورثہ کو بحکم استیجار مورث استحقاق استخدام اجیر باقی نرہیگا کیونکہ وراثت درحقیقت بنیابت ملک ہے اور ملک بوجہ
عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی ہے اور انعقاد قبل وجود منعقد بین متصور نہین تو پھر اجارات مین وراثت
جاری ہو تو کیونکر ہو ورنہ ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح مین سے ہے باین وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا
اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ مہتم بالشان گو درحقیقت سامان منافع
بضع کے جو ایک شے مستقر ہے بیع ہوتی ہے چنانچہ طلاق بمنزلہ اعتاق اور خلع بمنزلہ کتابہ ہے اور سپر شاہد ہے
اس سے زیادہ کی یہان گنجایش نہین اور رسائل مین مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت ناکح ورثہ کیطرف منتقل
ہوتے اور اولاد کو بعد موت والد منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب حلال ہو جاتین ہان ایک شبہ
باقی رہا وہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے
اور جو باقی تھے وہ مملوک ہونے ہی نپائے جو مستاجر یعنی مورث ہلاک و فنا ہو گیا اور زندہ ہی نرہا جو وہ اول
مالک ہوتا اور بعد موت وارث اُسکا قائم مقام ہو سکتا شہدا تو بشہادت کلام اللہ زندہ موجود ہین اُن کے
مالک ہونے مین کیا خرابی تھی اور نیابت ورثہ سے کون مانع تھا سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اسکے کہ شہادت
نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر معنوی ہے اُسکی خبر خدا ہی کو ہو تو ہو اول تو یہی ہے کہ درصورت وراثت
بلکہ بیع و شرا اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک مین بھی وہی ملک اول ورثہ وغیرہم کی جانب خواہ تام ہو
خواہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اور کیون نہو وارث و مشتری مثلاً مورث و بائع کا قائم مقام
ہوتا ہے اور قائم مقام ہونیکے لیئے جیسے تبدل قائمین ضرور ہے بقاء مقام بھی لازم ہے اور جب مقام
بحالہ باقی ہوگا تو لوازم مقام جون کے تون باقی ہون گے لوازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام رکھتے ہین تسہیل
کے لیئے ایک مثال معروض ہے کسی چھت کے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف بہ نسبت سنگ کے
فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے اگر سنگ مذکور کو اٹھا لیجیئے اور اسکی جگہ پر
دوسرا پتھر جما دیجیئے یا سقف مذکور کو گرا دیجیئے اور اسی ارتفاع پر دوسری چھت بنا دیجیئے تو وہی

تحتیت اولی جو سنگ اول کو عارض تھی علیٰ ہذا القیاس وہی فوقیت اولی جو سقف اول کو عارض
تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائیگی اور کسی عاقل کو یہ تامل نہین ہوتا کہ یہ فوقیت
اور یہ تحتیت اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تحتیت اور۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق
یعنی حیز اول باقی ہے اس لیئے ضروریات مقام اعنی فوقیت و تحتیت بھی بدستور باقی رہین گے باقی
فوقیت و تحتیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے مین اگر تامل ہو تو پھر وہ کون سی بات ہو گی جو بے تامل
تسلیم کیجائے کون نہین جانتا کہ موصوف بتحتیت و فوقیت اولا و بالذات احیاز ہین ثانیا و بالعرض اشیاء
متحیزہ اور سنگ اول کی تحتیت سقف ثانی کیطرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کیطرف مثل
سقف اول و سنگ اول بدستور منسوب ہو گی اور سب جانتے ہین کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ماہیت
قابل انفکاک نہین ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب بگوش ہوش سنیئے کہ جیسے حیز فوق و تحت کو
بلحاظ یکدیگر فوقیت و تحتیت اولا و بالذات عارض ہوتی ہے پھر بوسیلہ ان دونو حیزون کے سقف و سنگ کو
مثلا وہی فوقیت اور وہی تحتیت عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ حیز مذکور سے منتقل ہو جائین تو یہ فوقیت
اور تحتیت اون کے ساتھ منتقل نہین ہوتی بلکہ حیز ہی مین خود قائم رہتی ہے ایسے ہی مالکیت اور مملوکیت
اور قابضیت و مقبوضیت اولا و بالذات مقام مالک و مملوک و قابض و مقبوض کے ساتھ قائم ہین اور اس مقام
کے واسطے سے مالک و مملوک و قابض و مقبوض کو یہ صفتین عارض ہوتی ہین سو مالک و مملوک اور قابض و مقبوض
کے بدلجانے سے یہ ضروریات مقام متبدل نہونگے بلکہ جیسے درصورت تبدل سقف و بقا سنگ مذکور سمجھا کہ
وہی تحتیت سابقہ جو اول سقف اول کی طرف منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی
درصورت تبدل مالک وہی مملوکیت سابقہ زمین و باغ کی مثلا جو پہلے مورث کی طرف منسوب تھی اب
وارث کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعوے انتقال ملک مین ملک سے یہی مملوکیت مراد ہے ورنہ
ملک بمعنی مصدر بو از قسم لا یبقی زمانین ہے تبدل مالک کے ساتھ متبدل ہو جاتی ہے بالجملہ ضروریات مقام
اعنی مالکیت و مملوکیت اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انتساب تبدل یا مقائم مقام اعنی تبدل مالک و
مملوک سے متبدل نہین ہوتی لیکن درصورت وراثت بجز زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدل مالک نہین سو اگر

موت شہدا موجب زوال حیات اول نہین توشہدا خود مالک ہونگے اس صورت مین نہ اموال شہدا
قابل میراث رہین گے نہ ازواج شہدا کسیکے نکاح کے قابل اور اگر موت شہدا موجب زوال حیات اول
ہے اور وہ حیات جسکے تحقق پر کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ناطق ہین حیات ثانی ہے چنانچہ ارواح شہدا
کا ان اجسام سے جدا کرکے اجواف طیر خضر مین داخل کردینا جو ایک قسم کا تناسخ ہے بشہادت احادیث صحیحہ
اسپر شاہد ہے اور نیز لفظ عند ربہم جو کلام اللہ مین واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہہ کا کیا موقع
ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہوگئی تو وہ ملک حیات ورثہ کے ساتھ
متعلق ہوگئی اس لیئے کہ ورثہ کی حیات ہمجنس حیات اول مورث ہے جو ملک اُس کے ساتھ متعلق تھی
وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق ہوسکتی ہے جو اُسکے ہمجنس ہو وجہ اسکی یہ ہے کہ اموال وازواج
دنیوی سے تمتع بذریعہ جسم دنیاوی متصور ہے یہ جسم روح کے حق مین درباب منافع دنیوی آلہ
تمتع اور وسیلہ انتفاع ہے بلکہ یہ اموال وارواح اسی کی آسایش اور اسکے دفع مضار کیلیئے مطلوب
ہین سو جب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نرہا تو یہ ازواج واموال روح کے حق مین بیکار محض ہوگئے
اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہوگیا ہے تو وہ اس باب مین کچھہ مفید نہین کیونکہ اُس عالم
کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتفاع ہوسکتا ہے تو وہین کے ازواج واموال کے انتفاع کا ذریعہ ہوسکتا
ہے معہذا ملک شہید کو اگر بحال سابق قائم رکھیئے اور بجانب ورثہ منتقل نکیجیئے تو صدہا دشواریان اور ہزارہا
حرج نظر آتے ہین کیونکہ ازواج واموال شہدا مین درصورت مسطورہ تصرف کیجیئے تو کس استحقاق سے کیجیے
اور یون ہی رہنے دیجیئے تو کب تک رہنے دیجیئے اور کاہے کیلیئے رہنے دیجیئے اسلیئے حکمت لم یزلی بنظر سابقہ
نفع رسانی اقربا جسکی طرف جملہ اقرب لکم نفعاً مشیر ہے مقتضی ہوئی کہ بقدر قرب وبعد مدارج نفع رسانی مثل دیگر
اموات ملک شہید بھی اُسکے وارثونکی طرف منتقل ہوا کرے اور اُسکے اجارات خواہ از قسم نکاح ہون یا غیر نکاح
اُسکی موت پر تمام ہوجائین ہان اگر کسیکی موت مزیل حیات اول نہو بلکہ جیسے معانی متضادہ بشرطیکہ ایک
بالذات ہو تو دوسرا بالعرض مجتمع ہوسکتے ہین اگرچہ اثر ایک ہی کا یعنے بالعرض ہی کا ظاہر ہو کسی جگہہ موت
وحیات مجتمع ہوجائین اور اسوجہ سے روح کا بدن اول سے تعلق منفک نہو تو اسصورت مین اُسکے اموال وازواج

بدستور اُسکی ملک مین باقی رہینگے اور کسیکو اُسکے اموال مین اختیار تصرف نہو گا تا وقتیکہ وہ خود قبل موت کسیکو اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اُسکو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے اسصورت مین البتہ اُس کارکن کو ویسا ہی اختیار ہو گا جیسا کارکنان احیاء کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان احیاء اشیاء احیاء کے مالک نہین ہو جاتے بلکہ ملک احیاء بدستور قائم رہتی ہے بوجہ وکالت ایک اختیار مستعار اُن کو بھی حاصل ہو جاتا ہے ایسے ہی اگر کوئی میت جسکی موت موجب زوال حیات دنیوی نہوئی ہو قبل موت کسیکو اپنا کارکن اور اپنے اموال مین اپنا وکیل بنا جائے تو وہ کارکن وکیل اور کارکن ہی رہیگا مالک نبجائیگا اور اسوجہ سے اُسکو جائز نہو گا کہ سرمو بھی خلاف امر موکل کرے بالجملہ مدار کار میراث وانقطاع نکاح زوال حیات پر ہے عروض موت کو اس سے کچھ علاقہ نہین اکثر مواقع مین موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اس سبب سے یہ بات سمجھ مین آتی ہے کہ یہ سب موت ہی کی کار پردازیان ہین باقی وجہ اس بات کی کہ مدار کار میراث وانقطاع نکاح زوال حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح اور ملک و مالکیت خواص وخصائص احیا بلکہ ذوی العقول مین سے ہین اموات مثل جمادات قابل ملک و مالکیت و نکاح نہین سو اگر کسیکی موت موجب زوال حیات ہی نہین تو بوجہ بقاء حیات وعقل اُس کے ملک اور نکاح بھی باقی رہینگے اور یہ اختفا اور استتار حیات وعقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس بات مین حارج نہو گا رہا یہ استبعاد کہ موت وحیات باوجود اس تضاد وتخالف کے جو ظاہر ہے محل واحد مین زمان واحد مین کیونکر مجتمع ہو سکتے ہین سو اسکے جواب کے لئے ناظرین اوراق کو اُس بحث کا انتظار کرنا پڑیگا جس مین اسکی تحقیق ہی کہ موت وحیات مین تقابل عدم وملکہ اور پھر حیات وموت نبوی اور موت وحیات دیگر احیاء اموات مین کیا فرق ہے بالفعل قابل گوش نہادن یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلے اللہ علیہ وسلم کے خصائص مین غور وتامل کیجیئے تو ارباب اذہان متوسط کو بھی نسبت بقاء حیات علیہم السلام خصوصاً سر در انبیاء صلے اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جاتا ہی جو ارباب حدس کو بمجرد ملاحظہ خصائص وخواص مذکورکے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے شرح اس معما کی یہ ہی کہ جیسے اختلاف اوضاع شمس وقمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھکر ارباب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہو گا کہ نور قمر

نور شمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسطہ نے بھی اس کو تسلیم کیا
اور اسپر یقین کیا ایسے ہی سلامتہ اجساد انبیا علیہم السلام علے الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازواج مطہرات
رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن ارباب حدس اول تو اس جانب منتقل
ہوتا ہے کہ یہ احکام مذکورہ احکام و ثمرات حیات ہین اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات
حیات ہین اصحاب اذہان متوسطہ بھی اسکو قبول کرتے ہین بلکہ یہ سمجھہ لیتے ہین کہ جیسے سلامت
اجساد اور عدم توریث مین سب انبیا شریک ہین یہ بات رسول اللہ صلعم ہی کے ساتھہ مخصوص
نہین چنانچہ احادیث صحیحہ اسپر شاہد ہین ایسے ہی ممانعت نکاح ازواج بھی عام ہوگی ازواج محمدی
صلعم ہی کی کچھہ خصوصیت نہین گو بتصریح کلام اللہ و حدیث صحیح سے ابتک معلوم نہوا ہو بہر حال
یہ استدلال افادۂ یقین مین اس سے کم نہین کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات
قمر کو دیکھکر اسکا یقین ہو جاوے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دہوپ اور چاندنا اور
آمد و شد مردم اور معاملات گوناگون اور حرکات و اصوات کو دیکھکر بے دیکھے آفتاب کے طلوع کا یقین
ہو جاتا ہے ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونیسے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے اس اشکال اور اُس
استدلال مین ہرگز کچھہ فرق نہین یہان اگر لوازم سے ملزومات کو دریافت کرتے ہین تو وہان بھی
لوازم ہی سے استدلال کرتے ہین بلکہ جیسے صورت مذکورہ مین فقط چاندنا اور دہوپ کا نمایان ہونا
دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لیئے بہ نسبت اور باتون کے دلیل کامل ہے اور تن تنہا
کافی ہے یہان تینون باتین ایسی ہی ہین اور ہر ایک انمین سے اثبات حیات مین کافی ہے کیونکہ
دہوپ اور روشنی کی دلیل کامل اور کافی ہونیکی تو یہی وجہ ہے کہ دہوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم
ہے اور سوا آفتاب کے عالم اجسام مین سے کسی جسم مین یہ نور و جمال نظر نہین آتا اور سوا دہوپ اور
روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب مین اتصال اتفاقی ہے اور روشنی اور دہوپ بھی اگرچہ لازم ہین پر لازم
وجود خارجی ہین لازم ذات آفتاب نہین سو یہان امور ثلاثہ مذکورہ مین سے ہر ہر امر لازم حیات ہی عوارض اتفاقیہ
مین سے نہین اس باب مین تنقیح حقیقت بغرض تسکین خاطر مد نظر ہو تو ملاحظہ فرمائیے کہ فاعل کو فعل بمعنے

مابہ الفعل اور منفعل کو اعنی مفعول کو انفعال بمعنی مابہ الانفعال لازم ہوتا ہے مابہ الفعل کا نام ہم قوت فعلی اور
مابہ الانفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہین غرض یہ دونون اُن دونونکی ذات کو لازم ہوتے ہین وجہ اسکی
یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور منفعل کو قوت انفعالی کی بالضرور ضرورت ہے ورنہ افعال اور انفعالات
کی پھر کوئی صورت نہین کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے سو یہ دونون
قوتین ان دونون مین اگر بالذات ہین تو لزوم طور لزوم کا ذاتی ہونا ظاہر ہے اور اگر بالعرض ہین تو پھر بالعرض کیلئے کوئی کوئی
بالذات چاہیئے کہ جس مین یہ قوتین بالذات ہون اور جس مین یہ قوتین بالذات ہون وہی حقیقۃً فاعل
و منفعل ہین ہان فعل و انفعال جو ہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت نہوتی مگر یہ دو نو قوتین ان دونو کو
لازم ہین تو قوت فعلی سے متاثر اور منفعل ہونا عرض مفارق ہے مثلاً نور شمس جسکو قوت فعلی آفتاب کہیے
آفتاب کو لازم ہے تو دہوپ جو اثر نور ہے بہ نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک بمعنی
مشہور جو منظور نظر عوام ہے بہ نسبت اموال عرض مفارق ہے ہان ملک بمعنی مابہ المالک جسکو قوت
فعلی مالک کہیے البتہ ذوات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے دہوپ جو عرض مفارق زمین ہی بے نور
شمس کے جو لوازم شمس مین سے ہے متحقق نہین ہو سکتے اور کیونکر ہو معلول کہین بھی بے علت متحقق
ہوا ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور بدون ملک بمعنی مابہ المالک متحقق نہین ہو سکتے کیونکہ وہ علت ہے اور یہ
معلول اور اُسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہوگا وہ کسی کی عرض لازم ہی کا طفیل ہوگا اسلیئے
ثبوت ملک بمعنی مشہور تقدم ملک بمعنی مابہ المالک پر لاجرم دلالت کریگا ورنہ وجود معلول بے وجود علت
لازم آئیگا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال نکلیگا بطلان مضمون اول مین تو کلام ہی نہین رہا مضمون ثانی
عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اس لیئے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے بشرطیکہ منفعل کیجانب
متعدی ہو اور معلول کسیکے عرض مفارق کا نام ہے باین لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے
کہ عرض مفارق اس صورت مین وہی عرض لازم ہے باین لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اُسکے
ساتھ قائم ہے اُسکے حق مین لازم ذات ہے اور باین لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے اگر کوئی علت
مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منفک ہو سکتا ہے تو اُس کے حق مین عرض مفارق ہے

اور جب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہو تو اُس سے عام نہین ہو سکتا یہان وحدت شخصی ہے
تو وہان بھی وحدت شخصی ہو گی یہان وحدت نوعی ہے تو وہان بھی وحدت نوعی ہو گی مگر چونکہ
ملک بمعنی مشہور بغرض تصرف مطلوب ہے تو مالک کیجانب قوت استیلاد قہر وغلبہ ضرور ہے
سو یہ قوت واستیلا وغلبہ ہی ملک بمعنی مابہ الملک ہو گی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی
چاہیے چنانچہ ابھی واضح ہو چکا اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلا رو
قبض ہے اور اسباب معروفہ اعنی بیع اور شرا اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض
ہین اسباب ملک بالذات نہین ہان باینوجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول قبض ہین اور قبض ذریعہ
حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہدیتے ہین بالجملہ اموال جو مباح الاصل ہین
جیسے اول دفعہ بوجہ قبض واستیلا رمملوک ہوئے آیندہ بھی بوجہ قبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہین چنانچہ
بائع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبل القبض بیع کا ممنوع ہونا عقل صائب ہو تو اسی جانب
مشیر ہے گو قبل القبض بیع کی ممانعت مشاکلت ربا پر بھی متفرع ہو اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے
حنفیہ استیلا رکفار کو مزیل ملک اہل اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہین اور ہر واہب کے لئے
اختیار رد شئے موہوب بتلاتے ہین اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب
نہوتی البتہ بائع کو مزاحمت اور ممانعت عن التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبل القبض بیع
ممنوع نہوتی اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضائے مشاکلت بالمکروہ ہی ہوتی علے ہذا القیاس غلبۂ کفار
اور اُن کے استیلا رکو غصب کہتے موجب ملک کفار اور مزیل ملک اہل اسلام نکہتے ادہر واہب کے
اُنکے نزدیک اختیار استرداد نہوتا کیونکہ درصورتیکہ ہبہ ملک کیلئے موجب بالذات ہو تو پھر ازالہ
ملک کی کوئی صورت نتھی ہان ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یون بھی ہو سکتا تھا اسصورت مین
شئے موہوب کا استرداد بیشک غصب ہو گا علاوہ برین حدوث ملک از قسم لزوم ہے از قسم ایجاد فعل نہین
ورنہ میراث و وصیت مین ملک کا تحقق متعذر تھا سو تا وقت لقاء ملزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے
اور وہ ملزوم بجز استیلاء وغلبۂ قبض اور کچھہ نہین معلوم ہوتا مگر یہ استیلاء و قہر موہوب لہ کو واہب کیجانب سے

میسر آیا ہے وہ بھی اسطرح کہ موہوب کہ کی جانب سے کچھہ زور وزر نہین اگر ہی تو فقط ایک قبول اور قبول سے انفعال
مین اتصاف بالعرض ہوتا ہے بالذات نہین ہوتا البتہ ہر ما بالعرض کیلئے ما بالذات کی ضرورت ہی اور
اس جگہہ پر ما بالذات لاریب واہب ہے اسصورت مین لاریب موہوب لہ دربارۂ استیلاء و قبض و
تصرف واہب کا وکیل ہوگا تاکہ اُسکی طرف اتصاف ذاتی اور اوسکی طرف اتصاف بالعرض صحیح ہو اور
جب یہ فرق مسلم ہوگا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہوگا اور اس باب مین عاریت وہبہ مین کچھہ فرق ہوگا
ہان باین وجہ کہ ہبہ وعدۂ عدم استرداد کو متضمن ہی اور عاریت مین یہ بات نہین ہبہ مین ایک ملک ضعیف
پیدا ہو جائیگی اور اس وجہ سے استرداد مکروہ ہوگا۔ خیر یہ ذکر تو اس مقام مین استطرادی تھا مقصود بالذات
تھا جو کما ینبغی اسکی تحقیق وتنقیح کیطرف متوجہ ہوجئیے نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح وبسط پر موقوف
اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب کو قطع نظر کسی اور امر کے نور لازم ہے ایسے ہی قوت استیلاء
وغلبہ مبداء قہر وقبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے دہوپ زمین من حیث ہو کے حق مین عرض مفارق
ہے پر بشرط تعلق فیما بین زمین ودونو ہی دہوپ زمین کے حق مین لازم اور زمین کا اس طور سے منور ہونا
بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے ایسے ہی ملک اموال کے حق مین عرض مفارق ہے پر بشرط
تعلق فیما بین قوت مذکورہ واموال یہی ملک اموال کے حق مین لازم اور اموال کا مملوک ہونا بشرط
تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے سو اتنی بات کے سمجھنے کیلئے مضامین مذکورہ بالا کافی ہین اور اگر
کسی متوہم کی نظر مین کافی نہون تو نہون ہماری بات پھر بھی ہاتھہ سے نہین جاتی کیونکہ اس صورت مین بہت سے
بہت کوئی تامل کریگا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہونے مین تامل کریگا مگر کوئی پوچھے ہمارا
کیا نقصان ہم یون کہہ سکتے ہین کہ ملک بمعنی عرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبض
حاصل نہین ہوتا نہ سہی بوجہ بیع وشرا و دیگر اسباب معلومہ سہی لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت مین بھی حاصل
وہی نکلیگا بہر حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ اعنی ملک بمعنی عرض مفارق ذات
مالک کو لازم ہے مگر قوت استیلاء کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور مین اختیار اور شعور کی حاجت
ہے چنانچہ بدیہی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیاری ہونا اسپر دلالت کرتا ہی علاوہ برین

ملک بغرض تصرف و انتفاع مطلوب اگر اختیار نہو تو پھر غرض مذکور کا حصول معلوم ورنہ ملک محض
ایک اثر متوہم کا نام ہوگا جسکو ملک بمعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہیئے ملک بمحوث عنہ نہوگی جسپر
احکام معلومہ اعنی حلت تصرف مالک و حرمت تصرف غیر وغیرہ متفرع ہوں الغرض ملک بمحوث
عنہ کو اختیار و شعور ضرور ہے اور اختیار و شعور خصائص احیا میں سے ہے نباتات و جمادات
میں متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احیا میں سے ہوگی مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہی سوا
اُسکے جو مالک ہے مالک مجازی اعنی ایک ملک مستعار پروردگار کی طرف سے حاصل ہے تو
اس صورت میں صورت خلافت نکلے گی چنانچہ انی جاعل فی الارض خلیفہ میں جو جمیع انحاء
خلافت کو شامل ہے خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کیطرف جو
ایک نحو خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسیکا
وہی ہوتا ہے جو اُس کا کام کر سکے اس لئے خلافت ملکی کے لیئے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی نگران
رضائے خداوندی رہے جہاں اُسکی مرضی ہو صرف کرے جہاں نہو نکرے یعنے اسراف نکرے
تاکہ خلافت و وکالت منقلب بغصب و خیانت و بغاوت نہو جائے اور دستور العمل خلفائے
ملک اعنی فرمان واجب الاذعان اعطوا کل ذی حق حقہ کی مخالفت سے ذلت نہ اُوٹھائے مگر ظاہر
ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی وجاہت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کے لیئے علاوہ
اُس شعور و اختیار کے جس میں تمام حیوانات شریک تھے عقل و فہم کی ضرورت ہوئی اسلیئے ملک
خصائص ذوی العقول میں سے ہوئی قبض و استیلا رحیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے در بارہ ملک
کچھہ مفید نہوا یہ بات انسان کے ساتھہ مخصوص رہی جمادات و نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی
اس نعمت سے محروم رہے بالجملہ ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی خاصہ لازمہ چنانچہ
ابھی مرقوم ہو چکا ہے اس صورت میں لزوم ملک بہ نسبت احیا لزوم نور بہ نسبت جرم آفتاب سے کم ہوگا
اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لئے کہ نور آفتاب کے لوازم خارجیہ میں سے ہے اور ملک معنی مابہ الملک
لازم ماہیت ذوی العقول ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہو تو گو یہ کم فہم طویل سخن میں

کم فہمون سے باین نظر ڈرتا ہے کہ اونکے لیئے اور اُلجہنے کا سامان ہوجائیگا پر باین امید کہ اہل فہم گو روز بروز کم ہوتے جاتے ہین لیکن تاہم ابھی عالم آباد ہے دل ناشاد کی باتین کچھہ نقل کرتا ہے اہل معقول لازم ماہیت کی دو قسمین بیان کرتے ہین ایک تو ملزوم ولازم باہم علت ومعلول ہون دوسرے یہ کہ دونون معلول علت ثالثہ کے ہون پہلی صورت مین تو علاقہ لزوم ظاہر ہے دوسری صورت مین وجہ لزوم یہ ہے کہ جیسے علت سے معلول جدا نہین ہوتا ایسے ہی معلول بے علت نہین ہوسکتا باینہمہ عموم کا احتمال نہین چنانچہ ادپر معروض ہوچکا اسلیئے معلول کے ساتھہ علت ضرور ہوگی اور اُس علت کے ساتھ اُسکے سارے ہی معلول ہونگے اور ظاہر ہے کہ اس صورت مین معلولات مین باہم تلازم ہوگا مگر چونکہ ایک معلول کا بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم وملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت مین اصل لزوم مین العلة والمعلول نکلا تو ہیچمدان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی مین منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود سمجہتا ہے پر لازم وجود خاص نہین یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہین بلکہ لازم وجود عام ہوگا اور اس صورت مین لازم ماہیت لازم بین بالمعنے الاخص ہی ہوگا چنانچہ اجزاء آیندہ مین انشاءاللہ واضح ہوجائیگا بہرحال صفت ذاتی بمعنے مشار الیہ کو اُسکے موصوف بالذات کے حق مین لازم ماہیت سمجھیے ہان موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کا پہچاننا ضرور ہے ورنہ لزوم خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہوجائے تو عجب نہین پھر یہ لازم ماہیت اگر کسی منفعل کیجانب متعدی ہو تو اُس مفعول کے حق مین قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مفارق ہوگا اور بعد لحاظ شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مبائن ہے اور وہ شرائط وموصوف بالذات منفعل کے ساتھ دائم ہین تو فقط منفعل کے حق مین لازم خارجی کہلائے گا ہان باعتبار وجود کے اس صفت مفعول کو بھی کہ بیشتر بلحاظ تقیید واضافت مفعول اسکا نام جدا ہوجاتا ہے گو حقیقت مین صفت وہی صفت موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہدیتے ہین جیسے دہوپ کہ حقیقت تو اوسکی وہی نور آفتاب ہے جو آفتاب کے حق مین صفت ذاتی اور زمین کے حق مین بالعرض ہے اور پھر دہوپ جو اوسکو کہتے ہین تو باعتبار اتصاف ارض کہتے ہین مثلاً اس سے پہلے

اُسکا یہ نام نہین تو یہ دہوپ جیسے زمین کے حق مین باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے باعتبار
وجود کے بعد لحاظ شرائط مذکورہ آفتاب کے حق مین بھی لازم وجود خارجی ہے اور اگر امر مبائن
نہین یعنی بوجہ اختلاط مبادی اشتقاق ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے اور ایک کا خارج مین
موجود ہونا یعنی کلیت سے جزئیت تک پہنچنا دوسرے کے اختلاط پر موقوف ہے تو مبادی
مختلط ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہون گے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی منفعل کے
کسی صفت ذاتی سے مخلوط ہوکر جو دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کرلیتی ہے اُس حقیقت حاصلہ
کو بھی بظاہر دونون کا لازم وجود خارجی کہین گے۔ پر مردان حق شناس ایک کے حق مین فقط دوسرے
کی صفت ذاتی اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہینگے ہان مجموعہ کو مجموعہ کے حق مین لازم ماہیت
کہین تو عجب بھی نہین بلکہ مستحسن ہے کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قوام
مین دخل ہے بالجملہ لازم ماہیت اُسی صفت کو کہتے ہین جسکے تحقق مین فقط ماہیت تن تنہا کافی ہو
کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاط و ارتباط کی حاجت نہو سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور
کسی کو میسر نہین اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہین تو لازم وجود خارجی ہوتے ہین اور میرے
خیال مین اوصاف انتزاعیہ مین سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو از قسم لازم وجود
خارجی ہے ملزوم کے ساتھ خارج مین موجود ہے ہان سبیل ادراک مین فرق ہے یہ نہین کہ وہ
خارج مین ہے تو یہ ذہن مین ہے ورنہ لزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف مین بھی مثل انضمامیات
دوسرون کی طرف سے عروض و تعدی ہے مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کیطرف سے عارض
ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل
تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہین
ہوتے تو قبل تعدی انکے لیے کوئی نام تجویز نکیا گیا جیسے دہوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ یہ استبعاد
قیام فوقیت بالارض اور قیام تحتیت بالسماء مرتفع ہوجاتا اور ان اوصاف کے عروض مین جو
دوسرون کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اُس کی وجہ بھی معلوم ہوجاتی بالجملہ لازم وجود

خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت سے اسطرف متعدی ہوتا ہے رہی یہ بات
کہ واسطہ فے الثبوت کی دونون صورتون مین ذوواسطہ موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ
کی وساطت واعانت ظاہر ہے سو اسکے یہ معنے نہین کہ وہ صفت ذوواسطہ کے حق مین
صفت ذاتی بمعنی بالذات مقابل بالعرض ہوتی ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ حصہ صفت عارضہ
مین واسطہ فے الثبوت مثل واسطہ فے العرض شریک ذی واسطہ نہین بلکہ یا تو فقط وہ ذوواسطہ
ہی متصف ہوتا ہے یا دونون ہوتے ہین پر ہرایک کے لئے جدا جدا حصہ عارض ہوتا ہے یہ نہین
کہ مثل واسطہ فے العروض دونون ایک ہی حصہ مین شریک ہون ایک متصف بالذات ہو ایک متصف
بالعرض ورنہ کون کہدیگا کہ وہ رنگ جو کپڑیکو بواسطہ رنگریز عارض ہوتا ہی کپڑے کی صفت ذاتی ہے ورنہ زردی
سرخی نیلکس وغیرہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی نہ عدم سابق ہوتا نہ عدم لاحق اُسکو لاحق
ہوسکتا ہان اجزا نیل وکسنبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہیئے تو بظاہر بجا ہے گو بنظر تحقیق یہ صفتین اُنکے
حق مین بھی اوصاف ذاتیہ نہین یہی وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب اُن کو بھی لازم وجود خارجی
کہتے ہین لازم ماہیت نہین کہتے رہے اوصاف انتزاعیہ اُن مین سے اپنے موصوفات کو اگر
کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال مین از قسم لزوم وجود خارجی ہے ہان ملزوم موجودات
خارجیہ نہین سے ہے علے ہذا القیاس حرکت قلم ومفتاح جو بواسطہ دست متحرک عارض ہوتی ہے
قلم ومفتاح بلکہ دست متحرک کے حق مین صفت ذاتیہ نہین ورنہ لاجرم فیما بین حرکت وقلم و
مفتاح ودست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لوازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہین یعنے
ذات اُن کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہین ہوتا رہا یہ خلجان کہ اگر
حرکت صفت ذاتی بمعنے بالذات نہین تو بالعرض ہوگی پھر ہر بالعرض کے لئے کوئی بالذات
چاہیئے سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علے الدوام متحرک ہے اور پھر اس کے
دست ومفتاح وقلم کے لئے واسطہ فے العروض ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے
کہ ہمین اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اسکا انکار ممکن ہی نہین کہ صفت ذاتی موصوف کے لئے

دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست وقلم ومفتاح کو دائم نہین اس صورت مین جوابدہی
سبہی کے ذمہ ہے مگر بااینہمہ بندۂ ہیچمدان ہی عرض پرداز ہے کہ بالذات وبالعرض شیون وجودیات
اور اقسام کائنات مین سے ہین عدمیات کو ان باتون سے سروکار نہین اور حرکت عدمی ہے
ہان بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بہی اسقدر کہ جو امر وجودی ہے یعنے سکون اُس کے
سامنے عدمی معلوم ہوتا ہے پر بعینہ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن مین آدمی کا سایہ کہ
ایک امر عدمی ہے دہوپ پر ایک وجود زائد معلوم ہوتا ہے بلکہ دہوپ بنظر ظاہر کوئی شئے ہی معلوم
نہین ہوتی معلوم ہوتا ہے تو سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے تعاقب لیل ونہار و توارد
نور وظلمت سے اگر عروض وزوال نور مشہود ہوتا ہون تو کسیکو بہ نسبت نور ارض یعنی دہوپ یہ گمان
ہوتا کہ یہ بہی کوئی شئے ہے کچھ سمجھتے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس معما کی یہ ہے کہ وجود مطلق کے
وجودی ہونیمین تو تامل ہو ہی نہین سکتا ورنہ وجود بہی عدمی ہو تو پھر بجز عدم اور کیا ہی جو وجودی
ہو اور جب وجود مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بہی لاجرم وجودی ہوگا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیلہ عدم ہی
مقید ہوگا ورنہ تقیید الشئے بنفسہ لازم آئیگی اسلئے کہ ماورا وجود ہے تو عدم ہی سو عدم سے اگر مقید ہوگا
تو پھر وجود کے لئے وجود ہی مابہ القید ہوگا مگر لحوق عدم بالوجود بطور سریان تو متصور ہی نہین ورنہ
اتصاف الوجود بالعدم اور اتصاف الشئے بضدہ لازم آئیگا ہان لحوق ہوگا تو بطور طریان ہوگا۔ اور مین
جانتا ہون کہ طریان بجز عدم کے اور کسیکا کام ہی نہین سطوح وخطوط ونقاط جنکے لئے حلول طریانی
تجویز کیا ہے غور کیجئے تو انتہا جسم اور انتہا سطح اور انتہا خط کا نام ہے یعنی اس سے آگے جسم و
سطح وخط نہین بالجملہ لحوق عدم ہے تو بطور طریان ہے یعنی عدم محیط وجود ہے سو اسکا ماحصل فقط
یہی ہے کہ یہ وجود واسع نہین ایک وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بہی مثل وجود واسع وجود ہی ہے
عدم نہین جو عدمی کہیئے بالجملہ وجود مقید بہی جو ایک وجود قلیل اور محصور باحاطۃ العدم ہے مثل وجود مطلق جو
ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجود ہی ہے عدم نہین قلت وکثرت کا فرق ہے مگر عدم لاحق بالوجود کبھی
بظاہر بذریعہ وجودیات لاحق ہوتا ہے جیسے مکان وزمان مثلاً ایسے مواقع مین نظر ظاہری سے دیکھیئے

تو تقیید الوجود بالوجود ہوتی ہے پر حقیقت مین تقیید الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ قضیہ یہ موجبہ فی الدار کے یہ معنی ہین کہ اُسکا وجود سوا دار کے اور کہین نہین سو یہ سلب جو بعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمایئے کہ سکون مین تقیید وجود بالمکان المعین اور تقیید المکان بالموجود المعین اعنی الجسم المعین ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ عدمی تو لاجرم سکون وجودی ہوگا اور چونکہ امکنہ متعددہ باہم مجتمع نہین ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکانی اختصاص کی بعد دوسرے سے اختصاص حاصل ہوگا تو لاجرم اختصاص اول زائل ہو جائیگا اور زوال اختصاص کی اسجگہ یہی صورت ہے کہ وہ وجود معین اس مکان سے زائل ہو جائے سو اسکو بجز عدم اور کاہے سے تعبیر کیجیے مگر ظاہر ہے کہ حرکت مین زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے گو حصول اختصاص دیگر لازم آجائے اور مین جانتا ہون جسنے حرکت کو وجودی کہا ہے اُسکے لئے یہ حصول اختصاص ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکر غلط نہ کہیئے اگر مصداق حرکت یہی اختصاص ہے تو سکون مین اور حرکت مین کیا فرق رہا اور زمان و آن کا فرق نکالئے تو اس سے فقط تفاوت مقدار ثابت ہوگا یا اختلاف ظرف سو ان دونون سے اتنا فرق کہ ایکدوسرے مین تقابل جسکو اختلاف ماہیت لازم ہے متصور نہین اس لئے کہ تفاوت مقادیر اور اختلاف ظروف سے ماہیت نہین بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھیے تو اسکا عدمی ہونا ظاہر ہے اور تو اور اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر محصل نہین اُسکی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص دیگر ہے سو مابین حرکت و سکون تقابل تضاد کہیئے یا تقابل عدم و ملکہ ایک امر ایک کے مقابل ہوگا مجموعہ امرین بالفرض اگر مصداق حرکت ہو بھی تو سکون سے جسمین فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہوگا علاوہ برین حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے تو اور اختصاصات سے بلحاظ حصول اختصاص جو تو اور کو لازم ہے تقابل ہو ہی نہین سکتا ورنہ تقابل الشئے بنفسہ لازم آئے تقابل ہوگا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہوگا سو اسمین عدم سے زیادہ اور کیا ہے بالجملہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لاریب عدمی ہے انقسام بالعرض و بالذات سے اسکو کیا کام ہان اختصاص بمکان یا جو حاصل سکون ہے امر وجودی ہے سو اسکو کون کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات

لاریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ مین سے نہین ہے چنانچہ قابل ابعاد ثلاثہ ہونا خود اثبات جسم
مین سے بنی ہے اسکے متصور نہین ہان اختصاص کسی مکان خاص کے ساتھ البتہ ایک امر عرضی ہے اس مکان
خاص کیطرف سے جسمین یہ اختصاص بالذات ہے اس جسم مین بالعرض آجاتا ہے اسپر بھی تسکین نہو تو اب
اور صاف ارشاد فرمائین بالجملہ جو صفت کسی امر کی امداد و اعانت اور کیسکے ذریعہ اور وسیلہ اور واسطہ سے
حاصل ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہین ہوتی ورنہ ذات تن تنہا اسکے حصول مین
کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہین کہ ذات تن تنہا اسکے حصول مین کافی ہو
اور وہ صفت فقط ذات ہی کیطرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہین اوصاف مین منحصر ہوگا
موصوف کے لئے بالذات حاصل ہون نہ کہ بالعرض اس صورت مین لازم وجود خارجی اگر لازم باعتبار
صدق ہے اور اُسکی تخصیص مد نظر ہے تو ملزوم کے حق مین صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم
وجود کا بنسبت ایک دوسرے کے تقسیم ہونا صحیح ہو اور عرض مفارق اور لازم وجود مین باعتبار اتصاف
کچھہ فرق نہوگا دونو جگہہ اتصاف بالعرض ہوگا ہان دوام اور عدم کا فرق رہیگا سو اسی نظر سے کہ لزوم
کیلئے دوام اور علاقہ موجبہ دوام ضرور ہی ضرور ہوا کہ موصوف بالذات اعنی ماہیت کے لئے جو لازم ماہیت
کیلئے ملزوم حقیقی ہے ایک منفعل چاہیئے دوسرے وہ امور جو وسیلہ تعدی صفت ہون اور موصوف
بالذات سے موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات اعنی لازم ماہیت کو پہنچا دین خواہ ایک امر ہو یا متعدد
ایسے ہی امور کو اس ہیچمدان نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے اور کیسکو فہم ہو تو امید ہے کہ یہ بھی سمجھہ جاے گا کہ اصطلاح
قوم مین اسیکو واسطہ فی الثبوت کہتے ہین پھر یہ واسطہ فی الثبوت اگر تا دوام ذات منفعل اعنی موصوف
بالعرض دائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق مین لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارق
جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقاء ملک و نکاح و سلامت جسد نبوی سے
بقاء حیات پر استدلال ایسا ہی ہوا جیسا دہوپ سے طلوع آفتاب پر تو اسصورت مین حیات بجائے
آفتاب اور قوت تملک اعنی قوت استیلا و قہر و قبض مذکور بجائے شعاع اور اموال و ازواج مطہرات
رضی اللہ عنہن اجمعین اور جسد مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ زمین و در و دیوار و اشجار مثلاً ہونگے غرض

قوت تملک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی اور یہ پہلے سے معلوم ہی کہ فیما بین آفتاب و شعاع
علاقہ لزوم خارجی ہی بلکہ تحقیق لزوم ریختہ قلم احقر بھی جو ابھی مشرف بملاحظہ ہوی ہے اسپر دلالت کرتی ہے
اور کیون نہو ذات آفتاب ہو فقط ایک جسم کروی ہے ہرگز اسکو مقتضی نہین کہ منور ہی ہو کیونکہ نہ اقتضاء
جسمیت ہے نہ مقتضائے کرویت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہیے تو نور لازم خارجی چھوڑ لازم ماہیت سے
بھی بڑھ کر جزو ماہیت ہوگا مگر اور بھی منہ مین زبان رکھتے ہین اسصورت مین ہم کہین گے حیات کا مصداق تو
حیات مع قوت التملک ہے خیر اس نزاع لاحاصل سے کیا حاصل یہ بات مسلم ہو چکی ہی کہ نور آفتاب کے
حق مین لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تملک کے دیکھنے کے بعد اسمین بھی
انشاء اللہ تامل نرہیگا کہ قوت تملک حیات کیلئے لازم ذات ہی بالجملہ لازم ماہیت وہ ہی کہ بے واسطہ
کسی اور امر کے ذات ملزوم اسکو مقتضی ہو عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض اگر واسطہ
فی العروض ہی تب تو حاجت بیان ہی نہین اور واسطہ فی الثبوت ہی تو اسکی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت
کی دو قسمین ہین کارگذار و خدمتگار واسطہ فی العروض ہوتی ہین اگر ان دونون مین سے کوئی بھی ہوگا تو واسطہ
فی العروض پہلے ہوگا چنانچہ ناظرین تحقیق لزوم پر انشاء اللہ مخفی نرہیگا اور انشاء اللہ اسکی تحقیق آگے بھی آئیگی
اس صورت مین کوئی فہیم ایسا نظر نہین آتا کہ قوت تملک مذکورہ اور حیات مین کوئی واسطہ پیدا کرے
بالبداہتہ ان دونون مین علاقہ لزوم ہی اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب یعنی جسم
مخصوص کروی اس بات کو مقتضی نہین کہ منور ہی ہوا کرے ورنہ اور اجسام خاصکر اجسام کروی سب کے
سب منور ہوتے اور عمدہ علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم
وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہین ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امر ثالث لازم ہوتا ہی جسکو
واسطہ فی الثبوت کہیے یا بشرط تعدی اس صورت مین ذات ملزوم بے امر ثالث مذکور لازم پر دلالت
ہی نکرے گی جو یون کہیے کہ فقط ذات ملزوم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزوم
اور ذات لازم کے تصور کو جزم باللزوم لازم ہے سو ظاہر ہے کہ یہ بات حیات عقلا اور قوت تملک مین
موجود ہے اور آفتاب اور نور مین نہین اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی لزوم نہین پہنچتا

لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت عرض مفارق ہوتے ہین
امر ثالث کے مانند ہے جوڑ سے لازم بنجاتی ہین لازم حقیقی وہ لازم ماہیت ہیے اور نیز لازم ماہیت فی الحقیقت
او بنظر غائر مساوی ملزوم ہوتا ہے عموم کا احتمال یہان خیال محال ہی کیونکہ ناظرین اوراق کو پہلے معلوم
ہو چکا ہے کہ ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کذلک لا یصدر الواحد الا عن الواحد فالعاقل تکفیہ الاشارۃ
باقی رہے لوازم وجود خارجی وہ بیشک عام ہوتے ہین بلکہ عام ہی ہوتے ہین کیونکہ لازم وجود جب ملزوم کے
حق مین وصف بالعرض ٹھہرا اور ملزوم اُسکے حق مین موصوف بالعرض تو لا جرم موصوف بالذات کو بھی
وہ لازم جو اُسکا وصف بالعرض ہی اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہوگا بلکہ بدرجہ اولی اس صورت مین
لا جرم لزوم فیما بین قوت تملک اور حیات لزوم فیما بین نور و ذات آفتاب سے بدرجہا قوی ہوگا کیونکہ قوت
تملک اور حیات مین احتمال انفکاک نہین اور نور اور آفتاب مین انفکاک ممکن ہے اور نیز قوت تملک کی دلالت
وجود حیات پر نور کی دلالت سے جو آفتاب پر کرتا ہے بدرجہا بڑھکر ہوگی کیونکہ یہان سوا حیات کسی اور
چیز سے وجود قوت تملک متصور نہین اور نور مذکور کا وجود کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہین ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو
اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جیسے قوت تملک موجب تساوی و لزوم ذاتی حیات پر بے شبہ و بے شک دلالت
کرتی ہے ایسے ہی مملوکیت اموال اور منکوحیت ازواج اور سلامت جسد بطور معلوم وجود قوت مذکورہ پر
دلالت کرتی ہے یعنی یہان بھی احتمال عموم نہین منکوحیت و مملوکیت مطلقہ قوت مطلقہ پر اور منکوحیت و مملوکیت مقیدہ
یعنی جیسے کسی شخص خاص کیطرف مضاف ہو قوت خاصہ مضافہ شخص خاص پر دلالت کرتی ہے غرض ظہور
امور مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھا ہوا ہی باقی رہی
نور آفتاب کی وضاحت اور کمال ظہور اور لوازم حیات کی عدم وضاحت اس فرق کو دیکھکر کوئی یہ دھوکا
نہ کھائے کہ نور آفتاب کیفیت دلالت مین لوازم حیات سے بڑھا ہوا ہے اس وضاحت اور عدم وضاحت
کا حاصل فقط اتنا ہی کہ نور کی اطلاع ہر کسیکو ہو جاتی ہی اور لوازم حیات پہ کوئی کوئی مطلع ہوتا ہی لیکن
اطلاع لوازم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع لزوم پر ہی اطلاع لوازم پر نہین سو اسکا حال پہلے ہی
معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لوازم ماہیت کی اطلاع کے بعد لوازم ماہیت مین ضروری ہی اور لوازم وجود

ہین اگر ہوتی ہی تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم ماہیت مین تو ذات ملزوم فقطیا ذات لزوم ولازم دونون
ملکر کافی ہو جاتے ہین کسی اور واسطہ کی حاجت نہین ہوتی اور لزوم وجود مین بے واسطہ کام نہین چلتا
اور یہ بھی جاننے والے جانتے ہونگے کہ نظریت اسیکا نام ہی کہ کوئی واسطہ فی العلم بیچ مین ذیل ہو غرض
یہان یعنی بجانب آفتاب لازم ظاہر ہے تو وہان یعنی بجانب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم
ایسا ظہور ہی کہ اُسکے ظہور کی وجہ سے لوازم کو صفت بینیت حاصل ہو جاتی ہی یعنی لازم لازم بین کہلانے
لگتا ہی اور ظہور لوازم باوجودیکہ مکتسب عن الغیر نہین پھر بھی لوازم کو صفت بینیت ہاتھ نہین آتی الغرض
لزوم فیما بین حیات وامور ثلاثہ مذکورہ بہ نسبت لزوم فیما بین جسم آفتاب ونور آفتاب قوی ہی تو امور ثلاثہ
مذکورہ سے ثبوت حیات پر استدلال کرنا طلوع آفتاب پر وجود نور سے استدلال کرنے سے قوی ہوگا ہان
اتنی بات مسلم کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا استدلال اِنّی ہے اور اس استدلال مین وضع
تالی سے وضع مقدم کو دریافت کیا جاتا ہی اور یہ علم منطق مین محقق اور مبرہن ہے کہ وضع تالی منتج وضع مقدم
نہین ہوتی دوسرے یہ کہ امور ثلاثہ مین سے ابنیاء کے اموال مین میراث کا ہونا ہنوز محل نزاع ہی شیعہ اسکو تسلیم
نہین کرتے معہذا عدم توریث ابنیا سے اُنکی حیات کو ثابت کرنا مین مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ بشہادت دینا
اصل غرض اثبات حیات سے تصحیح حدیث لا نورث اور حکم حدیث لا نورث تھی پھر جب حدیث مذکور ہی کے
وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہوچکا تیسرے یہ کہ سلامت اجساد ابنیا علی الاتصال استمرار
حیات پر دلالت نہین کرتا اگر لمحہ دو لمحہ بلکہ پہر دو پہر کیلئے روح کو بدن سے کچھ تعلق نرہے اور انقطاع
کلی ہو جائے اور بعد ازان بہ بدستور روح بدن مین وہی علاقہ سابق عود کر آئے تب بھی بدن مین
کچھ فساد نمایان نہوگا لیکن اس صورت مین نہ نکاح قائم رہیگا نہ ملک اموال باقی رہیگی بلکہ یہ تعلق ثانی
از قبیل حیات اخروی ہوگا غایۃ ما فی الباب اورون سے پہلے حیات حاصل ہوئی سو اسمین کیا قباحت
ہے آخر حصول حیات اخروی مین بھی تقدم وتاخر مسلم الثبوت ہی خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے
اول قبر سے اوٹھنا حدیثون مین مصرح ہے ان تینون خدشون کے سوا چوتھا خدشہ یہ ہے کہ علماء متقدمین
نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو اُنکے امہات ہونے پر مبنی اور متفرع کیا ہے حیات نبوی کا ثمرہ نہین

سمجھا ہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لیکر خلف تک سبنے جائز رکھا ہی اگر علت ممانعت نکاح حیات نبوی ہوتی تو مدخولہ بہا کی ہی کیا خصوصیت تھی غیر مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونو نکا نکاح امتیون کو حرام ہوتا یہ چار خدشے جو مذکور ہوئے انمین سے پہلا خدشہ تو تینون استدلالون کو مخدوش کرتا ہی باقی تین باقی ایک ایک استدلال کو مخدوش کرتی ہین علاوہ برین پانچوان ایک معارضہ موجود ہی وہ یہ ہی کہ اول تو آپکی وفات اور آپکا انتقال ہزارون آدمیونے اپنی آنکھون سے دیکھا دوسرے جناب باری عزاسمہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتی ہین انک میت وانہم میتون جسکے یہ معنی ہین کہ تم بھی مرنیوالے ہو اور وہ بھی مرنیوالے ہین پھر جب جناب باری عزاسمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دین ادہر ہزارون کے سامنے آپکا انتقال ہو چکا ہو متواتر قرنا بعد قرن یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپ مدینہ منورہ مین مدفون ہین تو پھر آپکا زندہ ہونا کیونکر مسلم ہو سکتا ہی ہان خدا کی خبر اور خبر متواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اُس سے آپکی حیات ثابت ہو جائے تو بحکم قواعد تعارض تسلیم بھی کیا جائے اب اگر آپ کی حیات مسلم بھی ہو تو بعد اسکے کہ آپکا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہزارونے انکھون سے دیکھہ لیا اور انکے واسطے سے ہمکو خبر پہنچ گئی اُس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائیگا یا مثل حیات شہدا سمجھا جائیگا مگر ظاہر ہے کہ یہ دونون صورتین مفید مطلب صاحب رسالہ نہین اُسکی غرض تو اس ردو کد سے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات نبوی علی الاتصال ابتک برابر مستمر ہے اسمین انقطاع یا تبدل و تغیر جیسے حیات دنیوی کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہین ہوا چنانچہ بعض مضامین دیباچہ اسپر شاہد ہین یعنی غرض اصلی اصل تحریر سے مدافعت طعن میراث فدک تھی سو وہ جبھی ہو سکتی ہے کہ حیات نبوی حیات دنیوی ہو اور پھر وہ بھی علے الاتصال برابر بدستور چلی آتی ہو ورنہ حیات شہدا اور حیات ثانی مانع ترتب میراث نہین اور علی ہذا القیاس مانع اجازت نکاح ازواج نہین چنانچہ ظاہر ہے غرض یہ پانچ خدشے ابھی باقی ہین اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق التفات ہے اس لئے بہ ترتیب ان خدشات کی جوابات معروض ہین ملاحظہ فرمائیے گا اول خدشہ کا جواب تو یہ ہی کہ اگر یہ استدلال انی ہی تو دہوپ سے آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی انی ہے وہ اگر مفید الیقین ہے تو یہ پہلے ہے وہ نہین تو یہ بھی نہ سہی مگر دہوپ کے مفید الیقین طلوع ہونے مین کسیکو شک نہین اس لئے استدلال معلوم کے مفید الیقین ہونے مین بھی متردد نہ رہنا چاہیئے ہان اس استدلال اور اُس

استدلال مین اگر کوئی فرق معتدبہ ہوتا تو مضائقہ بھی نتہا اور جب دونون استدلال من کل الوجوہ ایک ہی سے ہوی بلکہ امور ثلاثہ معلومہ سے حیات پر استدلال نور سے آفتاب پر استدلال کرنیسے بڑھکر ہوا تو کیا تامل ہے اسصورت مین وضع تالی منتج وضع مقدم ہو کہ نہو ہماری بلا سے ہمین افادہ یقین کافی ہے سو وہ بفضلہ تعالی پہلے ہی حاصل ہی دوسرے یہ کہ استدلال انی مین علی جمیع التقادیر وضع تالی کو منتج وضع مقدم نکہنا دلیل کم فہمی ہے لوازم ماہیت کا مساوی ماہیت ہونا کچہہ بہت دیر نہین ہوئی جو ثابت ہو چکا پھر وضع تالی منتج وضع مقدم نہو اسکے کیا معنی ورنہ ہزارہا الیقین جنکے یقین ہونیکا تمام عالم کو یقین ہی یقینی نرہینگے دہوپ سے آفتاب کو سمجہنا اورکسی کی آواز دیوار کے پیچہے سنکر اسکو پہچان لینا اور معجزات سے انبیاء کی نبوت پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ توراۃ وانجیل وغیرہ کتب مقدسہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا جو قوت یقین مین اپنی اولاد کے پہچاننے کی برابر ہے چنانچہ آیت یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم اسکی گواہ ہے یہ سب یقین جنکا یقینی ہونا یقینی ہے یقینی نرہینگے بلکہ خود خداوندکریم کی معرفت جو عوام کو بمشاہدہ عالم حاصل ہوتی ہے یقینی نرہیگی علی ہذا القیاس اہل ایمان کا ان کے معاملات سے مومن سمجہنا اور کفار کا ان کے معاملات سے کافر سمجہنا اور اسیطرح نیک و بد کا پہچاننا اور سچے جہوٹے کا جاننا جو بوسیلۂ آثار یعنی معاملات حاصل ہوتا ہے یہ سب علوم رائگان جاینگے اور یہ احکام لاتعد ولاتحصی جو ان علوم پر متفرع ہوتے ہین مترتب نہونے پائینگے اور چونکہ اس مقام مین ہماری غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار ہو سکے ایسا یقین نہی کہ جیسا توحید و رسالت وغیرہ کیلئے بکار ہے تو مومن وکافر و صادق وکاذب و نیک و بد کے ایمان وکفر و صدق وکذب و نیکی و بدی کے ادراک کو اگر کوئی ظنی بھی کہے چنانچہ مقتضائے تعریف یقین و ظن جو کتب فنون دانشمندی بلکہ کتب عقائد مین مندرج ہے یہی ہے تو ہمین کچہہ مضر نہین کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے لئے ایسے یقین کے خواستگار نہین کہ وہ ہمسنگ یقین توحید و رسالت ہو فقط اسقدر کافی ہے کہ منشاء ترتب آثار و احکام ہو سکے اگر اہل فراست کے نزدیک بعد اسکے کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے حیات کو دریافت کرین حیات کا یقین توحید و رسالت کی یقین سے کم ہو گو با بنوجہ کہ یہ اعتقاد عقائد ضروریہ مین سے نہین اسکا حاصل نہونا

بلکہ اُسکا انکار موجب کفر نہو جیسے آفتاب کو دیکھکر آفتاب کا انکار موجب کفر نہین چہ جائیکہ بوسیلہ دہوپ دریافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے الغرض استدلال انی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منتج نہین ہان یون کہیئے کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا سبب یا معلول ایسا ہو کہ اُسکے ملزوم یا موثر یا اسباب یا علل کثیر ہون اور پھر اُن مین سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیونکا عدم تحقق بدلیل ثابت نہو تو ایسے لازم سے مثلا اوسکے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہین ہو سکتا اور ایسے لازم کی مثلا وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہین ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید یہ لازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اُسکا ملزوم مثلا فقط ایک ہی ہو یا بہت ہون پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہو جائے تو پھر یہ استدلال لاجرم مفید یقین اور وضع تالی منتج وضع مقدم ہو گی سو استدلالات مذکورہ سب اسی قسم کے ہین یعنی جس لازم یا اثر وغیرہ سے مثلا اُسکے ملزوم یا مؤثر پر استدلال ہے تو اُسکے لئے ملزوم یا مؤثر فقط وہی ایک اسکا مدلول ہے جیسے دہوپ اور آفتاب کی مثال مین یا ملزوم و مؤثر وغیرہ تو کثیر ہین پر بدلیل ایک ملزوم و مؤثر خاص کی تخصیص ثابت ہو گئی جیسے خوارق کا رسول اللہ صلعم یا اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر دلالت کرنا یعنے ہرچند خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہین ساحرون اور کاہنون سے بھی ایسے وقائع وقوع مین آتے ہین پر رسول اللہ صلعم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل صدق و عفاف و زہد و خیرخواہی خلایق جو بعد تجارب کثیرہ اہل عصر پر واضح ہو گئے تھے دوسرے دعوی نبوت کر کے خوارق کا دکھلانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشاء خوارق مشہودہ نبوت ہی ہے سحر و کہانت نہین ورنہ اول تو ساحرون اور کاہنون کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا ہوتے ہین اور اہل دنیا مین صفات مذکورہ تو کہان اُن کے اضداد البتہ ہوتے ہین دوسرے ساحر و کاہن بھی دعوی نبوت کر کے اگر خوارق مطلوبہ اور معجزات مدعوہ دکھلادین تو پھر عوام کو تمیز نبی غیر نبی کی ممکن ہی نہین جو مورد تکالیف خداوندی ہو سکین ہان ایسا شخص کہے کچھ دکھلادے کچھ تو کچھ بعید نہین باقی رہی یہ بات کہ امور ثلاثہ مذکورہ کے لئے ملزوم فقط حیات متصلہ ہی ہے یا اور امور بھی ہین پر کسی

دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہو گئی ہے سو ظاہر نظر مین گو تعداد اسباب و ملزومات امور مذکور معلوم ہوتا ہے چنانچہ سلامت جسد کے لئے گھی تیل شہد سرکہ وغیرہ اشیاء حافظ قوی مین ڈال دینا یا گھڑی دو گھڑی کے لئے حیات منقطع ہو کر پھر حیات کا عود کر آنا اور حرمت نکاح ازواج کے لیئے نسب و مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریث کیلئے قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہین لیکن قطع نظر اسکے ان تینون باتون کے اور اسباب مذکورہ یہان بالقطع موجود نہین اس موضع خاص مین یعنی سلامت جسد نبوی اور حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریث اموال مقبوضہ حضرت صلعم مین اگر غور فرمائیے تو ایک وہی حیات ہے اور کوئی امر مذکورہ مین سی ہو ہی نہین سکتا نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہین شرح اس معما کی یہ ہے کہ ہم مطلقا سلامت جسد سے بقاء حیات پر استدلال نہین کرتے جو یہ احتمال ہو کہ شاید اسباب مذکورہ مین سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات نہو یا حیات ہی ہو پر عرصہ قلیل کے لئے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ بحکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہونے سے استدلال کرتے ہین سو سوائے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت مین بقاء بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے اگر یہ موانع نہوتے تو زمین سب ہضم کر جاتی علاوہ برین احترام کی تو کوئی وجہ نہین صور مذکورہ مین جسد مردہ مین کیا احترام و عزت آگئی رہی حرمت بمعنی مشہور سو وہ اگر ہوتی تو بوجہ ناپاکی ہوتی سو ناپاکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکیون سے زیادہ ناپاک ہو وہ تو زمین پر حرام نہو تھوڑے عرصہ مین سب کھاپی کر برابر کر دے اجساد انبیاء جنکے مطہر و مقدس ہونے پر یہ اضافت ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اُسپر حرام ہو جائے ہان حیات کو موجب حرمت کہئے اور حرمت کو احترام پہ مبنی رکھیے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اُسکا سبب ناپاکی نہین عزت و احترام ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات سے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات مین بنی آدم اور بنی آدم مین سے مومنین اور مومنین مین سے بھی انبیاء سب سے زیادہ محترم ہین مع ہذا جمادات مین سب سے زیادہ کمتر اور عزت مین سب سے زیادہ کم سو اگر اُسپر وہ چیزین جو اشرف و اعلے ہین حرام ہون

تو کچھہ عجب نہین خصوصًا بنی آدم اور اُن مین سے اہل ایمان اور انبیاء علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد
مرگ جسد مردہ منجملہ جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت مین انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات
زندہ نہ کہیئے مردہ کہیئے اُن کے اجساد کا حیوان بھی ہونا صحیح نہین چہ جائیکہ انسان بلکہ اس
صورت مین اُنکے اجساد کو داخل جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے پھر حرام ہونیکی کونسی وجہ ہے
الغرض وجہ حرمت احترام ہو تو ہو اور وہ درصورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن نہین رہی یہ بات
کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہونے کے کیا معنی اس طرح کی
حرمت ذوی العقول کے ساتھہ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول مین وجوب و حرمت وغیرہ
محض بمعنی طبیعت و خاصیت و غیر طبیعت و غیر خاصیت ہون تو ہون اگر کوئی صفت غیر ذوی
العقول مین سے کسیکی خاصیت اور طبیعت ہے تو اُسکو بہ نسبت اُس کے ماموربہ اور اُس صفت کے
عدم یا اُسکی ضد کو حرام کہدیا ہو گا سو اسکا جواب یہ ہی کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے تتبع سے یون معلوم
ہوتا ہی کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر و نہی فقط موقع طبیعت و عدم طبیعت ہی مین وارد نہین ہوئی
چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت سی حرمت کا موقع غیر طبیعت مین وارد نہونا تو خود ظاہر ہے اگر مخالف طبیعت
ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارضی تو اسی بات کو مقتضی تھی کہ اجساد انبیاء کو کھالیتی باعتبار طبیعت ارضی تو
اُن کے اجساد مین اور اورونکے اجساد مین کچھہ فرق نہین معلوم ہوتا اور آیت یا نار کونی برداً و سلاماً سے
خلاف طبیعت ماموربہونا آشکارا ہے سوامر و نہی سے علی العموم طبیعت و غیر طبیعت مراد لینا تو صحیح
نہین صحیح ہے تو یہ ہی کہ حیوانات نباتات جمادات بھی جنکو غیر ذوی العقول کہتے ہین بشہادت کلام اللہ
واحادیث رسول اللہ علوم وادراک رکھتے ہین اور وہ بھی مکلف ہین انکے لائق اُنکے لیئے بھی احکام ہین
منجملہ اُن احکام کے اُنکے امور طبیعی بھی معلوم ہوتے ہین جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یون کہنا
کہ تو بھی ماموری یعنے اپنی سیر مین یا رسول اللہ صلعم کا اس شخص کے خطاب مین جسنے ہوا پر لعنت کی
تھی یہ فرمانا کہ لعنت نکر یہ ماموری اسپر دلالت کرتا ہی مگر چونکہ اول تو انکا ذوی العقول ہونا جو مدار تکلیف
شرعی ہی مخفی نظر عوام کو اُس تک رسائی نہین دوسرے اُنہین تعمیل احکام علی الدوام پائیجاتی ہی یعنے اپنی

طبائع پر قائم ہین اور یہ شان مکلفین یعنی جن و بشر سے بہت مستبعد ہے تو یہ اُنکے علوم اور ادراکات وارادات کا اختفا اور دوام تعمیل احکام کا استبعاد اہل عقول قاصرہ کیلئے جنکو کم عقل معقولی کہتے ہین اور پھر یہ امور جو حیات کی عوارض مفارقہ مین سی ہین بزعم خود ظاہر بینون کو لوازم حیات نظر آتے ہین باعث انکار سعی حقیقی امر وہی ہو جاتا ہی مگر حق یہی ہے اور اہل حق جنکا دیدۂ بصیرت کشادہ ہی وہ خوب جانتی ہین کہ سوا جن و بشر سب اپنی اپنے کام پر بارادہ و اختیار قائم ہین مگر چونکہ مثل جن و بشر انمین عصیان خداوندی نہین اور اس سببسے انکا حال یکسان رہتا ہی دوسرے حواس و اعضا جو طریق ادراک و خدام ادراک ہین او تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک و خواص حیات مین سی ہین پای نہین جاتی تو انکا ارادہ مخفی و مستتر ہے اہل معقول جنکو عقل سے بہرہ کم ہے اُسکو طبیعت کہتے ہین اور اُسکی تعریف مین فاعل بے ارادہ کہکے اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہین کون نہین جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ ممتنع ہے فعل کے لئے فاعل مین ارادہ شرط ہے ورنہ وہ اُسکا فعل نہین کسی قاسر کا فعل ہے بہر حال فعل فاعل ارادے اور قسری مین منحصر ہے فعل طبعی ظاہر مین قسم ثالث ہے ورنہ غور سے دیکھو تو انہین مین داخل ہے الغرض اہل عقل قاصر جنکو معقول کہتے ہین بعض مامورات غیر ذوی العقول کو طبعی اور اُسکے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہین اور اہل حق دونون کو تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہین اور کیون نہ سمجھین جہان بوجہ تصدیق نبوی باوجود مرور دہور اور طول زمانہ کے بے دیکھے اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہین بنا تات وجمادات مین حیات وادراک وارادہ کو اگر اُن کے فرمانے کے موافق تسلیم کرلیا تو کچھہ تعجب نہین یہان تو بہتسے آثار علم وخبر کی خبر بھی دیتے ہین کدو وغیرہ کی بیل میدان مین سطح زمین پر پھیلتی ہی اور اسی میدان مین یا اُسکے قرب جوار مین اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے کھڑی یا گڑھی ہوئی ہو یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سرا اُسکے پاس کسی چیز مین اور دوسرا سرا کسی اور چیز مین لیکن اونچا بلند ہوا ہو تو پھر وہ بیل اسپر لپٹ لپٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے علی ہذا القیاس اگر کوئی درخت علی الاستقامت سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سی کوئی چیز اوپر ایسی آجای کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے

تو اُسمین رُک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اُسکے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائیگا شعور ہو تو یہ بات خالی علم شعور سے معلوم نہین ہوتی ایسے وقائع نادرہ کو جو گہہ بیگاہ واقع ہون پھر ایسے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچاو ٹپکتا ہو امور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے اگرچہ کم فہم کو اسکی گنجایش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہے الغرض تقلید انبیا اور اتباع رُسل علیہم السلام کیجئے تو سب جگہہ بجیئے اجساد انبیاء کی صحیح وسالم رہنے پر ایمان ہی تو اسپر بھی ایمان ہی قدرت خدا مین دونون داخل مرتبہ امکان مین دونون برابر تاویل جب کیجئے جب کوئی محال لازم آئے نباتات وجمادات کے محکوم ومامور ہونے مین کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومت خداوندی نکلتا ہی غایۃ مافی الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام حقایق کو جامع ہے انسان کی نسبت اوامر ونواہی بکثرت ہون اور نباتات وجمادات کی نسبت بجز یاد خداوندی اور تعمیل احکام مخصوصہ جنکو اہل ظاہر طبائع کہتے ہین اور کوئی امر ونہی نہو اور ہو بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہین رہتا کہ وجوب وحرمت سے ایسے مواقع مین مقتضای وجوب وحرمت یعنی دوام فعل یا دوام عدم فعل مراد ہے وجہ ارتفاع کی یہ ہی کہ معنی حقیقی وجوب وحرمت کو چھوڑکر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ معنی حقیقی نہ بن سکین سو یہ بات جب تھی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشہادت انبیاء حیات ثابت ہوگئی تو پھر کیا کلام ہے الغرض حرمت مذکورہ بحکم ایمان حقیقی ہے اور بنا اس حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہین سکتی کیونکہ اجساد مقدسہ مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اسوجہ سے زمین پر حرام ہوے تو ہمارے تمہارے جثہ ہاے ناپاک تو بدرجہ اولے ناپاک تھے بدرجہ اولے حرام ہوتے علی ہذا القیاس گوہ موت وغیرہ اور ناپاکیان اول حرام ہوتین اس صورت مین ہو نہو سبب حرمت کا احترام ہوگا کیونکہ اسباب حرمت انہین دو مین منحصر ہیں اور احترام اجساد جبھی متصور ہے کہ مادہ حیات اور تعلق روح باقی ہو ورنہ جسم بے روح منجملہ جمادات ہے اُس کو زمین پر چندان فوقیت نہین جو فرق عزت واحترام پیدا ہو اور نہ حرمت اُسپر متفرع ہو باقی بعض شہداء وصلحاء کی اجساد کا

بعد از منہ طویلہ صحیح و سالم مشہود ہونا علی ہذا القیاس کنگر وڑکی جڑ کی ہڈی کا سالم رہنا چنانچہ
حدیثین صحیح اُسپر دال ہین قطع نظر اسکے کہ اسیطرح علی الدوام رہنا کسی دلیل سے ثابت نہین
یہ ضرور نہین کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو اُنکے لئے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو جیسے ہم تم بعض
اشیا بوجہ حرمت نہین کہاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام
مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیا بوجہ محبت
یا بامید نفع جیسے پلے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری بار برداری کے اونٹ و بیل اور بعض چیزین بوجہ
ادب جیسے گائے بیل کسی پیر کا عطیہ ہو اور بعض اشیا بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیا، بوجہ عدم قدرت
جیسے پیران کہنہ سال شکستہ دندان سخت چیزین مثل چنون وغیرہ کے نہین کہا سکتے اور بعض اشیا
بوجہ موانع خارجیہ جیسے شہد باندیشہ ایذاء زنبور نہ کہا سکے ایسے ہی زمین کے نکھانے کے لئے بھی وجوہ
کثیر ہون اُن مین سے انبیاء کے اجسام کے نہ کہانے کی وجہ تو احترام ذاتی ہو اور شہدا و صلحا کے
اجسام کے نکہانے کی وجہ مثلا ادب ہو اور کنگر وڑ کی ہڈی کے نکہانے کا باعث مثلا عدم قدرت ہو یعنی
بوجہ سختی اسکو نکہا سکتی ہو علاوہ برین انبیا کے سوا اگر اُنکے بعض اتباع مین بھی مادہ حیات اور اُنکے
اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہان بھی حرمت احترامی ہو تو ہمارا کیا
نقصان ہے ہمارا دعوی تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہین یہ نہین کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہین ہان
چونکہ انبیا کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونون حکم باقی اعنی حرمت ازواج اور عدم توریث
اموال قابل تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہونگے اور اوروں مین بوجہ نہ معلوم ہونے حیات کے
کسیوجہ دونو حکم باقی کی تکلیف شارع کیطرف سے صادر نہوئی بہر حال ہمارا استدلال حیات انبیاء کر
نفس سلامت اجساد سے نہین جو احتمال سبب دیگر یا شبہ انقطاع حیات ہو ہم جو اثبات حیات کرتے ہین
تو حرمت اجساد سے استدلال کرتے ہین اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات متصور نہین ورنہ اسباب
ہما فنا قوی اگر موجب سلامت جسد ہین تو قطع نظر اسکے کہ جو اسباب اس بات مین معروف ہین جیسے گھی تیل
شہد سرکہ اس جگہہ بالیقین نہین تو تصحیح مضمون حرمت کی کوئی صورت نہین کیونکہ موانع مذکورہ کی

صورت مین نکھانے کی ایسی مثال ہے جیسے گیہون کی نیش زنی کے اندیشہ سے شہد کو نکھایئے
یا محافظان سرکاری کے اندیشہ سے نہر کے گھاس پھوس کیطرف جو حقیقت مین مباح الاصل مین
نیت نہ دوڑائے مگر ظاہر ہے کہ اسکو حرمت پر متفرع نہین کہہ سکتے اور انقطاع حیات یعنی تھوڑی
دیر کے لئے مرکر پھر زندہ ہوجانے کی صورت مین زمین کے کسی جسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے
کسی جانور کو ذبح کر کے چہل چہال کر پکار رکھیئے اور قبل اسکے کہ کھانے پائین کسیکے اعجاز یا کرامت سے
وہ پھر زندہ ہوجائے یعنے جیسے قبل ذبح بے کئے اُسکے گوشت کو بحالت زندگی نوچ کر کھانا حرام تھا
اور علی ہذا القیاس بعد زندگی اُسیطرح سے کھانا حرام ہے اور مابین ان دونو حالتو نکے حلال تھا
پر کھانیکی فرصت نہ ملی ایسے ہی درصورت انقطاع حیات حلت مین کچھہ شک نہین پر بوجہ قلت فرصت
زمین کھانے نہ پائی اور اسوجہ سے وہ جسد سلامت رہجائے تو کچھہ عجب نہین لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت
نہین غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس سے ہم استدلال کرتے ہین وہ بجز حیات متصور نہین اور جب اسکے
لئے فقط ایک ہی سبب ہوا جسکو حیات کہتے ہین تو اس سبب سے حیات پر استدلال قوت اور افادہ یقین مین
ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ سے اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین ہے جیسے نور
بقدر مذکور کے لئے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہین ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کے لئے
بجز حیات اور کوئی سبب نہین رہا حیز امکان مین ہونا وہ دونون جگہہ برابر ہے اگر سلامت اجساد
بطور مذکور کے لئے سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لئے بھی سوا آفتاب کے
اور سبب ممکن ہے مگر یہ امکان جیسا یہان قادح یقین نہین وہان بھی نہوگا اس امکان کی سبب
آفتاب کے یقین مین تردد کرنا جیسا وہم مین داخل ہے اور صاحب تردد کو وہمی کہا جاتا ہے یہان بھی
یہ تردد داخل وہم رہیگا اور صاحب تردد وہمی کہلائیگا اور یہ فرق ظہور نور اور وضوح آفتاب اور
اختفا سلامت جسد نبوی اور استتار حیات جسکی وجہ سے اسکو مثل نور آفتاب ہر کوئی محل استدلال
مین نہین لا سکتا اور حیات مثل آفتاب ہر کسیکو اسطرح سے معلوم نہین ہوسکتی ہماری دعوی مین قادح اور ہمارے
مطلب کے مخالف نہین اسلئے کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہوچکا ملازمت پر ہے ظہور دلیل اور وضوح

مدلول پر نہین ایک استدلال کو دوسری استدلال کے ساتھ قوت وضعف مین تشبیہ بشرط مساوات کیفیت ملازمت صحیح ہے اگرچہ ایک استدلال مین دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر واضح ہون اور دوسرے مین خفی لیکن دلیل و مدلول اگرچہ ہر عام و خاص پر واضح ہون استدلال جبھی بن پڑیگا کہ دلیل و مدلول مین ارتباط ملازمت معلوم ہو پھر اسکے بعد اُس دلیل کا اختصاص اُس مدلول کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل و مدلول مین کتنی ہی وضاحت کیون نہو استدلال متصور نہین سو اس باب مین نور سے آفتاب پر استدلال کرنا اور سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنا دونون برابر ہین اگر استدلال حیات مین یہ دونون باتین ضروری ہین تو استدلال آفتاب مین بھی دونون ضروری ہین ہان چونکہ نور مذکور اور اُسکا اختصاص آفتاب کے ساتھ ہر خاص و عام کو معلوم ہی اسلیئے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کرسکتا ہی اور سلامت جسد اور اوسکا حیات کے ساتھ اختصاص کسی کسی کو معلوم ہی تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کرسکتا ہے لیکن بعد اطلاع سلامت جسد معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جسد جو حیات کے ساتھ ہے سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنیوالا دونون برابر ہین اس تقریر سے جیسا سلامت جسد بطور مذکور کا اختصاص حیات کے ساتھ ثابت ہو ویسا ہی تیسرے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہوگیا رہا حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریث کا حیات کے ساتھ اختصاص سو اُسمین سے اول کے اختصاص کی تو یہ وجہ ہی کہ ہم مطلق حرمت نکاح سے استدلال نہین کرتے جو کسی کم عقل کو سوا حیات نبوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرتے ہین کہ جو تمام امت کیلیئے اپنا ہو یا بیگانہ عام ہو سو ایسی حرمت بجز حیات زوج یا عدت اور کسی وجہ سے متصور نہین کیونکہ اول تو اسباب حرمت مندرجہ رکوع حرمت علیکم امہاتکم الخ وغیرہ مین سے کوئی سبب ایسا عام نہین کہ تمام اہل ایمان کو اُسکی وجہ سے کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو ایسا سبب ہے تو زندگانی زوج یا عدت ہے جسپر لفظ والمحصنات دلالت کرتا ہی باقی کسی اور سبب کا احتمال ایسا ہی سمجھیئے جیسا نور بقدر معلوم کیلیئے سوا آفتاب کے اور شی کا احتمال کیونکہ جیسے نور بقدر معلوم کیلیئے آجتک سوا آفتاب کے کوئی سبب دیکھا نہ سنا ایسا ہی حرمت عامہ کیلیئے سوا زندگانی زوج یا عدت کوئی علت دیکھی نہ سنی علاوہ برین جملہ واحل لکم

ماوراء ذالکم اسبات پر دلالت کرتا ہی کہ سوا اسباب مذکورہ کی حرمت کیلئی اور کوئی سبب منصور ہی نہین اسصورت مین حرمت عامہ کیلئے سوا زندگانی زوج اور عدت کی اور کوئی سبب نہوگا باقی رہا اختصاص علم توریث سو اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ حدیث لا نورث مین وراثت بمعنی موروثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہین یعنی اصل وراثت ہی کی نفی ہی یہ نہین کہ اصل تو موجود ہی پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہین جیسے ایام سفر مین فرضیت صوم بمعنی مقتضای نسبت عبودیت ومعبودیت موجود ہی یہی وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جای تو ادا ہو جاتا ہی پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہین اگر بمجرد اتمام سفر قبل حصول فرضیت ادا مر جای تو اثر فرضیت یعنی عقاب و عتاب مترتب نہو گا مانع خارجی یعنے وفور رحمت خداوندی بلحاظ مشقت اُس اثر کو ظاہر نہین ہونے دیتی لیکن ظاہر ہی کہ اس حال مین اور حال قبل تشریف آوری رمضان مین زمین آسمان کا فرق ہی وہان یون نہین کہہ سکتے کہ اصل حکم صوم موجود ہی ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان ادا مین محسوب ہو جاتا گو ظاہر حال یعنی عدم عقاب مین اس زمانہ کا روزہ نرکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت سفر مین رمضان کا روزہ نرکھنا برابر ہے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے لا نورث فرمایا ہی لا یرثنا احد نہین فرمایا اگر لا یرثنا احد فرماتے تو بیشک بحکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت نبوی اہل تدقیق و تحقیق یہ سمجھتے کہ مورث کی جانب کچھ عذر نہین پر وارث کسی وجہ سی محروم ہین اور لا نورث مین یہ اشارہ ہے کہ یہان موروثیت ہی صحیح نہین وارثون کی وارثیت درکنار اور موروثیت کی صحیح ہونے کی بجز حیات اور کوئی علت نہین صاحب مال اگر زندہ ہی گو لب مرگ ہو اُسکا مال اُسکی ملک مین رہیگا اُسکے وارث اسکے دین پر ہون کہ نہون قاتل ہون کہ نہون غرض اُسکی جانب صفت موروثیت ہی نہین اور اُسکا مال محل میراث ہی نہین چہ جائیکہ کسیکے وارث ہونے کی نوبت آئے کیونکہ موروث کی موروثیت وارثون کی وارثیت سی بالذات مقدم ہی جیسے معبود مطلق کی معبودیت یعنی وہ بات جو منشاء استحقاق عبادت ہی عباد کی عبادت سے مقدم بالذات ہے اگر یہ نہوتا تو خدا مین بھی مثل اور معبودون کے استحقاق عبادت نہوتا ہان موروثیت و معبودیت انتزاعی جو

بعد تعلق وراثت اور صدور عبادت مورث اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے البتہ وراثت اور
عبادت سے متاخر ہے کیونکہ اس صورت مین مورث و معبود مفعول وراثت اور عبادت بمعنی ما وقع
علیہ الفعل ہے جو مصطلح نحاۃ ہے اور وقوع فعل بیشک صدور فعل سے متاخر ہے اور پہلی صورت مین مفعول
بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضاء صدور فعل صدور فعل سے لاجرم مقدم ہے
رہی یہ بات کہ مقتضی تعلق وراثت کون چیز ہے سو وہ موت مورث ہے اور وہ بیشک وراثت ورثہ
اور تعلق وراثت سے مقدم ہے اور نظر بظاہر مفہوم گو موت و موروثیت مرادف نہون پر مصداق
کو دیکھیے تو موروثیت وہ خود موت ہی ہے اور اس صورت مین صراحتاً اس حدیث سے نفی موت
انبیا کی نکلتی ہے غرض لا نورث مین مصدر مجہول یعنی مبنی للمفعول بمعنی من وقع علیہ الفعل کی نفی نہین
مصدر مبنی للمفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ کی نفی ہے کیونکہ مصدر مبنی للمفعول بمعنے ما وقع علیہ
الفعل کا عدم مصدر مبنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے جیسے اُسکا وجود و تحقق اُسکے وجود و تحقق کی
فرع ہے اس صورت مین مقتضاء حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت بالغہ نبوی صلعم یہ نہ تہا
کہ فرع کی نفی کرتے اور در باب نفی اصل لوگون کو تردد مین ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی لازم
نہین بلکہ اصل کی نفی کرتے جس سے اصل و فرع دونو کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا اور مطلب دوبالا ہو جاتا
یعنی لا یرثنا احد فرماتے علاوہ برین جملہ ما ترکناہ صدقۃ بھی باعتبار معنی جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ موروثیت
بمعنی اقتضاء وقوع فعل وراثت ہو چنانچہ عنقریب واضح ہو جائیگا الغرض لا نورث فرمانا اور لا یرثنا
احد نہ فرمانا خالی نکتہ سے نہین اہل فہم سمجھ گئے ہونگے کہ وہ انشاء اللہ یہی فرق ہے جو معروض ہوا اور
اس سے صاف ظاہر ہے کہ انبیاء بدستور زندہ ہین کیونکہ عدم اقتضاء وقوع فعل وراثت زوال
حیات کی صورتین تو متصور ہی نہین متصور ہے تو حیات مین متصور ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پردہ
عارض ظاہر بینون کی نظر و نسے مستور ہے مثل امت انکی موت مین زوال حیات نہین چنانچہ انشاء اللہ
واضح ہو جائیگا علاوہ برین ما ترکناہ صدقۃ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متروکہ انبیاء صدقہ ہے
اسکو مقتضی ہے کہ کوئی متصدق بھی ہو سو وہ سوائے ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہوگا پر انکا

متصدق ہونا جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہون اور وقت تصدق
بشہادت ما ترکناہ وہ زمانہ ترک ہی اور ترک اسجگہہ بوجہ موت متحقق ہوا تو لاجرم وقت ترک جو وقت
موت ہی انبیاء زندہ ہونگے اور اُنکی موت اُنکی حیات کی ساتر ہوگی یعنی یہ موت رافع و دافع حیات
نہوگی چنانچہ انشاء اللہ یہ بات آیندہ خوب آشکارا ہو جائیگی اسجگہہ سی اہل فہم پر روشن ہو گیا کہ ما
ترکناہ صدقۃ اور لانورث مین علاقہ علیت و معلولیت و اصلیت و فرعیت ہی ظاہر مین تو
ماترکناہ صدقۃ حکم سابق کے لئے موقع علت مین معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہیے تو زیادہ
انسب ہے بلکہ وہی صحیح ہے کیونکہ مضمون جملہ لانورث جو بحکم تقریر گذشتہ نفی موت ہی اصل ہی اور
چونکہ یہ اصل مانع ترتب و تعلق میراث ہی ادہر بوجہ عروض موت ظاہری چلہ کشی و پردہ نشینی قبر
رسول اللہ صلعم اموال مین تصرف سی معذور اسلئے اسکی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنے اموال
کا جمع خرچ بتلا جائین غرض مضمون لانورث باعث بیان ماترکناہ صدقۃ اور ماترکناہ صدقۃ اپنے
صحت مین مضمون لانورث کا محتاج اور یہ دونون جملے ایک دوسرے کے مؤید و مصحح اور مطلب
بالاستقلال حیات انبیاء پر شاہد کیونکہ عدم موروثیت اور تصدق دونون حیات کے ساتھ
مخصوص ہین بجز حیات اور کسی صورت مین یہ دونون باتین متصور نہین لیکن ارباب فہم پر پوشیدہ
نہ ہے کہ حیات انبیاء اگر مانع ہے تو مانع موروثیت انبیاء ہے مانع وراثت انبیاء نہین ہو سکتی سو
کیا عجب ہے کہ انبیاء اپنے آباؤ اجداد کے بشرطیکہ اُنکے آباؤ اجداد انبیاء نہون وارث ہوئے ہون
اور یہ جو احادیث صحیحہ مین فقط لفظ لانورث پر اکتفا کیا ہی اور لانرث جیسے زبان زد اکثر عوام
ہے نہین بڑہایا تو اسیواسطے نہ بڑہایا ہو اور اگر بالفرض وہ لفظ لانرث بھی صحیح ہو تو اُسکی وجہ محض
رعایت لزوم فیمابین اخذ و عطا ہو یعنی دنیا مین اولا بلاہی لینا ہی تو دینا بھی ہے اور دینا نہین
تو لینا بھی نہین اب عرض یہ ہی کہ ناظرین تحریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور ثلاثہ مذکورہ خواص
حیوۃ مین سی ہین عوارض عامہ مین سے نہین جو اُنسے استدلال حیات پر نادرست ہو اور جب
استدلال صحیح ہوا تو اُسکی کیا پرسش ہے کہ یہ استدلال اِنّی ہے یا لمّی علی ہذا القیاس اسکا کیا

اندیشہ کہ یہان تو وضع تالی سے وضع مقدم پر استدلال ہے یہ کیونکر درست ہوگا اب تسہیل فہم اور
تقلیل وحشت ناظرین کے لئے خلاصہ جواب خدشہ اول معروض ہے وہ یہ ہے کہ بوجہ انی ہوتے
استدلال معلوم کے جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال انی مین وضع تالی منتج وضع مقدم
نہین پھر کیونکر مطلوب معلوم ثابت ہوگا تو اُسکے دو جواب ہوی اول تو یہ کہ عدم انتاج بوجہ
احتمال عموم تالی ہے سو یہان بالبداہتہ معلوم ہے کہ سوای حیات امور ثلاثہ کے لئے اور کوئی
سبب ہی نہین ہو نہو حیات ہی ہوگی اس صورت مین تالی گو عام تھی لیکن اسجگہہ ایک خاص
امر معین یعنی حیات مین منحصر ہے دوسرے یہ کہ تالی عام ہی نہین یعنے ہر امر امور ثلاثہ مین سے
حیات ہی کے ساتھ مخصوص ہی یہان عموم ہی نہین جو کچھہ اندیشہ ہو اب لازم یون ہی کہ خدشہ ثانی کا جواب
بھی رقم کیجئے ناظرین اوراق منتظر ہون گے ۔جناب من عدم توریث کا ہنوز محل نزاع ہونا مسلم
اول تو ہمین اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھہ تھوڑی بات ہی کہ اہل سنت کا پُرانا عقیدہ جسپر اعتقاد
متقاربانہ تھا محقق ہو جائے شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہانتک تین پانچ کرینگے ایک
دلیل اگر بطور مناظرہ ناتمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیلین ہین کچھہ پہلی سن چکے ہو کچھہ آگے
انشاء اللہ سنوگے باینہمہ ایسی دلیل کی ضرورت ہی تو سنیئے توریث اگر ہنوز محل نزاع مین ہونا
مسلم پر نزاع دو قسم کے ہوتی ہین ایک نزاع معقول دوسرا وہ جسکو دھینگا دھینگی کہتے ہین سو کسی
چیز کے ہونے نہونے مین اگر قسم اول کا نزاع ہی تو اُس سی کسی شی پر استدلال قابل سماعت ہوگا
ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہوگا چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہی مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہی کہ دلیل
دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا نقلی اور نقلی کا قوت وضعف باعتبار احوال روات اور اتصال سند
ہوتا ہی اگر راوی اچھے سچے حافظ ضابط فہیم ہون اور سند متصل ہو تو باتفاق فریقین وہ روایت
واجب القبول ہوگی اب ہم پوچھتے ہین کہ روایت لانورث ماترکناہ صدقۃ بہمہ صفت موصوف
پھر انکار کے کیا معنی اگر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ شیعون کے نزدیک بُرے ہین تو اُنکی بُرائی کی کیا دلیل
اگر برائی بھی فدک کا میراث مین نہ دینا ہی تب تو مصادرہ علی المطلوب ہے اور اگر غصب خلافت ہے

تو اُسکا حال مفصل تو کتب مطولہ مثل ازالۃ الخفا و تحفہ اثنا عشریہ وغیرہ سے معلوم ہوگا پر کچھ کچھ تو رسالہ ہدیۃ الشیعہ سے بھی واضح ہو جائیگا یہان اس ردوکد کی گنجایش نہین پر اس قدر معروض ہی کہ غصب کے لئے دو باتین ضروری ہین ایک مغصوب منہ دوسری قہر غاصب سو یہ دونون مفقود اول کے مفقود ہونیکی تو یہ دلیل ہے کہ ابو بکر رض سے اہل حل وعقد نے بلکہ سوا اُنکے اورون نے بھی کسی سے بیعت کی ہی نتھی جو غصب کی نوبت آتی اور دوسرے کے مفقود ہونیکی وجہ یہ ہے کہ قبل استخلاف ابو بکر صدیق نے کسی پر جبر نہین کیا بلکہ لوگون نے درباب استخلاف اُن پر جبر کیا اور وہ جبر کرتے بھی تو کس بھروسہ پر زور وزر کچھہ تھا باقی تخیلات مجنونانہ کو ایسے مقامات مین دستاویز بنانا دیوانون کا کام ہی مگر چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل استناد نہین لازم یون ہی کہ اس قصہ مین نصاریٰ وغیرہم سے تحقیق کیجئے اُنکو تو ابو بکر صدیق رض سے کام نہ عمر فاروق رض سے بلکہ سب سے زیادہ انہین کے دشمن کیونکہ باعث بربادی دولت یہود و نصاریٰ دونون تھے اور اسپر بھی خاک ڈالئے اس روایت کی تکذیب کی وجہ بزعم شیعہ مخالفت قرآن ہی سو اسکا حال رسالہ ہدیۃ الشیعہ مین بخوبی واضح ہوگیا اس رسالہ کے دیکھنے والے پر انشاء اللہ پوشیدہ نرہیگا کہ اس روایت اور آیات قرآنی مین ہرگز مخالفت نہین بلکہ اس درجہ کو وفاق ہے کہ باہم موید یکدیگر ہین اور کلام اللہ کے مخالف ہی بھی مگر بزعم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مضر ہے کلام اللہ جو اب عالم مین موجود ہی وہ تو اُنکے نزدیک کلام ربانی ہی نہین بیاض عثمانی ہے ہان کافی کلینی کے مخالف ہوتی تو مضائقہ نتھا سو ناظرین اوراق ہدیۃ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ روایت روایات کافی کلینی سے درباره عدم توریث انبیاء کچھہ کم ہوگی زیادہ نہوگی اور اسے بھی جانی دیجئے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت یوصیکم اللہ فی اولادکم اور آیۃ وہب لی من لدنک ولیا یرثنی اور آیۃ وورث سلیمان داؤد سے میراث انبیاء ہوتی ہی دو اخیر کی آیتون سے میراث انبیا کا ثبوت تو ظاہر ہے رہی آیت اول وہ رسول اللہ صلعم اور اُمتیون کو دونونکو عام ہے اسلیئے آپ بھی اس حکم مین داخل ہونگے پھر عموم لانورث کہان رہا سو دو اخیر کی آیتون سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ نحن نرث الارض ومن علیہا سے میراث

ثبوت ہو سکے اور یوصیکم اللہ سے ثبوت میراث نبوی جب ہو کہ رسول اللہ صلعم کی موت اول تو
مسلم ہو اور جب رسول اللہ صلعم مردہ ہی نہین بلکہ زندہ ہین تو پھر آیت یوصیکم اللہ اور حدیث لانورث
مین کیا تخالف رہا اور اسپر بھی قناعت نکیجے عدم توریث کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجے
ہم امور ثلاثہ مین سے فقط اُن دو باقی ہی پر اکتفا کرتے ہین لیکن یہ دو بھی کم نہین انمین سے ہرایک
حیات پر دلالت کرنیمین کافی وافی ہے جیسے نور آفتاب فقط آفتاب پر دلالت کرنے مین کافی
ہے پھر جب ایک نور آفتاب دلیل آفتاب بن سکے تو یہان ویسے ویسے دو ہین لیکن ظاہر ہے
کہ جب حیات ان دو ہی سے بلکہ انمین سے ہرایک سے ثابت ہوگئی تو عدم توریث کا ثبوت آپ
ظاہر ہے اور یہ بھی روشن ہوگا کہ روایت کا ثبوت اور اُسکی قوت کچھ اسی مین منحصر نہین کہ
اسکی سند ہی اچھی ہو اگر کوئی آیت یا روایت صحیحہ اُسکے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت و روایت
کافی ہے اول تو یہ بات قابل انکار نہین ہان منکر بے عقل کا اعتبار نہین وہ انکار کر بیٹھے تو
کون مانع ہے منہ مین دو انگشت کی زبان کافی ہے اسلئے کلام اللہ کی سند پیش کرنی لازم ہوئی
اول خداوند کریم قرآن مجید کی شان مین فرماتا ہے مصدق لما بین یدیہ سو ما بین یدیہ توریت
و انجیل وغیرہ یا آیات نازلہ سابقہ ہین بہرحال ایکدوسرے کو تصدیق کرنا موجب صدق یکدیگر
ٹھہرا ادہر آیات متشابہات کے بعضے اکابر نے یہی معنے کہے ہین کہ ایک آیت دوسری آیت کے
مشابہ اور مطابق ہے چونکہ ایک مین مضمون ہر دوسری آیت کا مضمون اکثر جگہہ اسکا مصدق ہے
غرض مصدق لما بین یدیہ ہونا دربارہ بیان اعتبار کلام اللہ مذکور ہوا ہے سو حدیث لانورث
بزعم شیعہ جو بحکم المرء یقیس علی نفسہ حضرت صدیق اکبر رض کو کاذب وکذاب جانتے ہین بوجہ کذب
صدیق اکبر مزعومی شیعہ اگر ضعیف بھی ہو تب بھی بوجہ تصدیق آیات مشعرہ بقاء نکاح ازواج مطہرات
و روایت سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام پھر یہ روایت قابل اعتبار ہوگی ہان جھوٹون اور
بے دینون کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی تھی پر ایسی بات کوئی نادان ہی کہے
تو کہے اگر ایسی روایتین مخالف واقع ہی ہوا کرتین اور ضعیف روایتین سچی ہوا ہی نکرتین تو روایات ضعیفہ سے

امر واقعی کا دریافت کرلینا صحاح سے زیادہ سہل ہوتا صحاح مین تو گنجایش تردد بھی تھی ضعاف مین تردد سی مطمئن ہو جاتے جو خبر ضعیف سُنتے اُسکے نقیض کو یقینی سمجہا کرتے با اینہمہ اگر ایسا ہوتا تو روایت لا نورث اور آیات مشعرہ بقا نکاح اور روایت متضمنہ سلامت جسد مین مطابقت ہی کیون ہوتی علاوہ برین خداوند کریم ارشاد فرماتا ہی واذا جاءہم امر من الامن او الخوف اذاعوا بہ و لو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منہم لعلمہ الذین یستنبطونہ منہم الخ یہ استنباط خود اس بات پر دلالت کرتا ہی کہ سوا رقوت سند اعتبار روایت کے ایک یہ بھی صورت ہی کہ عقل بیواسطہ کسی امر کے یا بواسطے اخبار صحیحہ کے اُسکی تصدیق کرے ایسی ہی یہ آیت ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا اسی بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ تبین یہی ہی کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کرلے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر سے بھی واضح نہین ہوتا حروف مقطعات کے معنی اور استوار علی العرش کی حقیقت اور دیدار خداوندی کی کیفیت باوجود اس تواتر قرآنی کے آجتک نہ کھلی بالجملہ جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اُسکو صادق ہی سمجھنا چاہیئے اگرچہ اُسکے راوی ضعیف ہی کیون نہون اور اب تک بھی سمجھہ مین آیا ہو تو ایسی سمجھہ پہ پتھر پڑین مگر تاہم اتمام حجت کے لیئے ایک مثال معروض ہے کہ اگر دو شخص کبھی کے بہرے یکایک اپنی شنوائی کا دعوی کرین اور ایک دوسرے باتین کرین تو ہر ایک کی شنوائی دوسرے کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر اسپر ایک حکایت معروض ہی حضرت سید الطائفہ جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مضطرب اور بیقرار دیکھکر وجہ پوچھی تو اُسنے عرض کیا کہ اپنی والدہ کو جہنم مین دیکھتا ہون آپنے اوس سی تو کچھہ نہ فرمایا پر موافق اُس حدیث کی جسمین پچہتر ہزار یا لاکھہ بار کلمہ طیبہ کی ثواب پر وعدہ مغفرت ہی اسیقدر کلمہ جو آپکا پڑہا ہوا تھا اُسکی والدہ کی روح کو بخشا ہرچند ابھی اُس سے کچھہ اسکا ذکر نہین کیا تھا جو اوسکو مسرور پایا اُس حزن سابق کی بعد اس خوشی کی علت پوچھی تو اُسنے کہا کہ مین اب اپنی والدہ کو جنت مین دیکھتا ہون اسپر آپنے فرمایا کہ اس جوان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم سی معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اُسکی مکاشفہ سے معلوم ہوئی سو جیسے حدیث معلوم باعتبار سند تو ضعیف تھی پر بطریق مذکور اُسکی صحت منکشف ہوئی

اسیطرح حدیث لانورث کو اگر صحیح سمجھ لیجے تو کیا نقصان ہی مکاشفہ مین تو احتمال خطا بھی تھا یہان تو آیات و روایات صحیحہ موجود ہین اور حکایت مذکورہ مین احتمال وضع ہو تو ہر چند اسکا وضعی ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہین کیونکہ مثال مین تو فرض بھی کام دیجاتا ہی مگر تاہم یون سمجھکر کہ سیاہ دلونکا مکاشفہ کی بات سی راہ پر آنا تو معلوم ان نام سے انکے حق مین الٹی اور گمراہی کا اندیشہ ہی اسلیئے انکی فہم کے موافق ایک اور مثال واضح لکھتا ہون فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہون اور تیسرا کوئی جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ اُن دونو کی بات کے موئد ہو تو جیسے اُن دو کی خبر تیسرے کی بات کی مصدق ہی اُس تیسرے کی خبر اُن دو کی خبر کی موید ہو گی ایسی ہی ماخذ سلامت جسد اور ممانعت نکاح ازواج مطہرات تو حدیث لانورث کی مصدق اور یہ حدیث اُن دونون کے ماخذ کی موید ہو گی غرض ذکر حدیث لانورث جیسے اہل حق کے حق مین مثبت مدعا ہی مخالف و منکر کے لئے بھی بوجہ تائید مذکور کسیقدر جانگزا ہی علاوہ برین یہ ایک حدیث اگر شیعونکو مسلم نہین تو نہی اور ایسی روایتین اور آیتین ہین کہ نہ میراث کی آیتونکے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض پھر باینہمہ دربارہ اثبات حیات موید انہین سی ایک تو وہ روایت ہی جسکا ماحصل یہ ہی کہ جس نے میرے مرنیکے بعد میری زیارت کی تو گویا اُسنے جیتے جی میری زیارت کی اہل فہم پر روشن ہو گا کہ غرض اس کلام سی تسکین خاطر حزین مشتاقان دیدار سرور دین ہی جو کم نصیبی سی آپکی زیارت سی محروم رہی موانع خارجی کے باعث آنے نہ پایے یا آپکے بعد اس عالم مین آئے سو تسکین جبھی متصور ہی کہ آپ زندہ ہون محبان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی کافی ہی آنکھونسے نہ دیکھا نسہی عبد اللہ ابن ام مکتوم کو جو نابینا تھے باوجود محرومی دیدار یون نہین کہہ سکتے کہ دیدار سی محروم رہے دوسری وہ روایت جسکا یہ مضمون ہے کہ جسنے حج کیا اور میری زیارت نکی تو اُسنے مجھپر جفا کی تیسری وہ روایتین جنسے انبیاء کا قبور مین نماز پڑہنا ثابت ہوتا ہی چوتھے وہ روایت جس سے حضرت موسےٰ علیہ السلام کا بالخصوص قبر مین نماز پڑہنا ثابت ہوتا ہے۔ پانچوین معراج کی روایت جس سے انبیاء گذشتہ کا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے نماز پڑہنا اور یہ ترتیب معلوم آسمانون مین اُن سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہی ان روایات

مین بعض روایات کا باعتبار سند کے چندان قوی نہونا مضر نہین چند ضعیف باہم ملکر ایسی طرح قوی ہوجاتے ہین جیسے بہت سے احاد ملکر متواتر بنجاتے ہین یہان تو فقط ضعاف ہی نہین دو ضعیف ہین تو دو صحیح بھی ہین رہی آیتین سو ایک توانین سے یہ آیت ہے ولو انہم اذ ظلموا انفسہم جاؤک فاستغفروا اللہ واستغفر لہم الرسول لوجدوا اللہ توابا رحیما۔ کیونکہ اسمین کسیکی تخصیص نہین آپکے ہمعصر ہون یا بعد کے امتی ہون اور تخصیص ہو تو کیونکہ ہو آپکا وجود با جود تربیت تمام امت کیلئے یکسان رحمت ہے کہ پچھلے امتیون کا آپکی خدمت مین آنا اور استغفار کرنا اور کرانا جب ہی متصور ہے کہ آپ قبر مین زندہ ہون اور اگر اہل عصر ہی کے ساتھ یہ فضیلت مخصوص تھی تو آیۃ النبی اولی بالمومنین من انفسہم وازواجہ امہاتہم کے دو نو جملے جدی جدی آپکی حیات پر ایسی طرح دلالت کرتے ہین کہ انشاء اللہ قرآن کے ماننے والون کو تو گنجایش انکار رہتی نہین اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقلین لاریب داخل زمرۂ گمراہان ہوچکا اُسکی راہ پر لانے کی کوئی تدبیر نہین غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیاض عثمانی کہکر خدا کی آیات سے اپنے خیالات واہیات کو مقدم سمجھتے ہین وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکور گمراہ ہون گے وہ نمانین تو وہ جانین پر مومنان با اخلاص کو بعد استماع تفسیر آیت مذکور انشاء اللہ تسلیم دعوی معلوم لازم ہوگا مگر چونکہ مدافعت خدشہ چہارم بھی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف ہے تو خدشہ چہارم کی تقریر یاد دلاکر بعد کو اپنے جی کی باتین عرض کرونگا اس لئے تقریر خدشہ چہارم اول معروض ہے وہ یہ ہے کہ صاحب رسالہ حرمت نکاح ازواج مطہرات رسول اللہ صلعم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج رضوان اللہ علیہن اجمعین کو آپکے حیات پر متفرع نہین سمجھا بلکہ انکی امہات المومنین ہونیکا ثمرہ قرار دیا ہے یہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لیکر خلف تک سبنے جائز رکھا ہے اگر علت ممانعت نکاح حیات ہوتی تو مدخولہ بہا کی کیا تخصیص تھی مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونو کا نکاح امیتونکو حرام ہوتا الغرض خیال صاحب رسالہ دربارہ حرمت مذکورہ مخالف اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم معلوم ہوتا ہے اسلئے یہ ہیچمدان عرض پرداز ہے کہ ہمارا ادعا بھی

لیگیا ہی حرمت نکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوۃ والتسلیمات پر متفرع نہین بلکہ ازواج مطہرات کے امہات ہونے پر متفرع ہے تو امہات ہونا ازواج مطہرات کا آپکی حیات پر متفرع ہے بلکہ سب خصائص نبوی متعلقۂ باب نکاح ہون کہ نہون اگر غور کیجے تو متفرع اُسی بات پر معلوم ہوتے ہین جو موجب دوام و بقا و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوۃ والتسلیمات ہے کاش اس گرفتار افکار کو فرصت قرار واقعی میسر آتی جو حسرت تحریر اثبات دعوی مذکور نکلجاتی مگر بایں خیال کہ اثناء راہ مقصود مین ادہر اُدہر بھٹکنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے اور ایک علت کے دس معلولون مین سے ایک کی وجہ ارتباط بھی اگر منکشف ہو جاتی ہے تو اہل فہم اور معلولون کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے اور ونکو چھوڑ کر عنان عزیمت بنام خدا اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہون کہ آپکے تمام خصائص نکاح حرمت ازواج ہو یا اور کچھ ازواج مطہرات کا امہات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہین کہ آپکی حیات قابل زوال اور ممکن الانفکاک نہین سو اگر متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو اُنکے امہات ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خاکپائے متقدمین و متاخرین اُنکے امہات ہونے کو آپکی حیات پر متفرع دیکھتا ہے غرض ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہین جاتی بلکہ حیات نبوی اور بھی مدلل ہو جائیگی تفصیل اس اجمال کی یہ ہی کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیعہ بھی جانتے ہونگے کہ ازواج مطہرات کا امہات المومنین و المومنات ہونا اُنکا کمال ذاتی نہین ورنہ یہ حکم حرمت قبل نکاح نبوی بھی ہوتا یہ کمال اُنکو میسر آیا ہی تو بدولت شرف ازدواج حبیب ذی الجلال صلی اللہ علیہ وسلم میسر آیا ہی اسصورت مین لاجرم رسول اللہ صلعم کی جانب صفت ابوت کا ثبوت چاہیے سو ابوت جسمانی یعنی آپکے نطفہ سے مومنین کا پیدا ہونا تو بہ نسبت جمیع مومنین بالبداہتہ باطل ہے ہو نہو ابوت روحانی ہو یعنی ارواح مومنین آپکی روح پر فتوح سے پیدا ہوئے ہون مگر اہل فہم جانتے ہونگے کہ ابوت حقیقی اور امومت حقیقی کی حقیقت اہل حقیقت کے نزدیک فقط اتنی ہی کہ والد واسطہ وجود ولد ہوتا ہی پر بایں طور کہ وجود ولد اُسمین سے نکلتا ہے غرض ایک نوع کا انشقاق وجود بھی والد کی جانب ہوتا ہی فقط توسط محض نہین باقی

رہی کیفیت وساطت اُسکو ابوت وبنوت مین دخل نہین والد کی کیفیت وساطت اور والدہ
کی کیفیت توسط کو دیکھیئے اور پھر دیکھیئے کہ باوجود اس اختلاف کی وصف والدیت مین دونون
یکسان مشترک ہین اور ہر پرندون کی کیفیت وساطت کو دیکھیئے تو بنی آدم اور سوا اُن کی اور
جانورون کی کیفیت وساطت سی نرالی ہی ہے مگر انتساب ولد مین کچھہ فرق نظر نہین آتا غرض
حقیقت شناسان اہل بصیرت اس تقریر کو سُنکر سمجھہ گئے ہونگے کہ حقیقت ابوت فقط وساطت
وجود بطور مذکور رہی ہے کیفیت توسط کو اُسمین کچھہ دخل نہین یہی وجہ ہی کہ تمام اصول کو کتنے ہی
اوپر کیون نہون آباء وامہات کہتے ہین غرض کیفیت توسط کو ابوت مین کچھہ دخل نہین ہان توسط
کے ساتھہ ایک نوع کا انشقاق وجود بھی چاہیئے مگر توسط مع الانشقاق سوا واسطہ فی العروض کے
اور کسی واسطہ مین نظر نہین آتا کیونکہ سواء واسطہ فی العروض کے خارجیات مین اگر ہی تو واسطہ
فے الثبوت ہی اُسکی دونون قسمون مین یہ بات نہین اُسکی ایک قسم جو حرکت مین منحصر ہے چنانچہ انشاء اللہ
عنقریب واضح ہو جائیگا وہ نومن وجہ موصل اور من وجہ مُعِد ہوتی ہے مثلاً حرکت دست حرکت
قلم اور حرکت سیاہی کے لئے مُعِد اور نفس سیاہی کے حق مین موصل الی القرطاس ہی اور دوسری
قسم موصل محض ہوتی ہی جیسے کاتب کہ قلم وسیاہی کی حق مین فقط موصل ہی اور یہی حقیقت تحریک ہے
مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سی منشق ہوتی ہے نہ حروف حرکت سی نہ حرکت کاتب سی غرض پیدا ہونیوالی
یہ دو چیزین تہین اور کاتب وحرکت اُنکی حدوث مین واسطے تھی سو اُنکی نسبت تو انتساب انشقاق
معلوم ہان سیاہی سی حروف البتہ منشق ہوتے ہین سو دربارہ عروض حروف جو ایک ہیئت خاص
کی سیاہی ہے کاغذ کے حق مین سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے واسطہ فی الثبوت نہین مگر چونکہ
توضیح اس امر کی تعریف وبیان احکام وسائط پر موقوف ہی اور نیز اور بعضی غرضین اُس ہی متعلق
ہین اسلئے اول وسائط کی باب مین کچھہ عرض ومعروض ہی واسطے دو قسم کی ہوتی ہین ایک واسطہ
فے الثبوت دوسرا واسطہ فی العروض واسطہ فی العروض مین تو وہ وصف کہ جسکے عروض کیلئے معروض
کو واسطہ کی ضرورت ہے بلکہ خاص وہی حصہ جو معروض کو عارض ہی اولاً وبالذات تو واسطہ کی لئے ہوتا ہے

اور ثانیاً و بالعرض ذو واسطہ اعنی معروض کیلیے بنظر ظاہر معروض موصوف بالصفت معلوم ہوتا ہے
پر حقیقت مین واسطہ ہی موصوف ہوتا ہی وجہ اسکی یہ ہوتی ہی کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت ذاتی اور اُسکی لازم
ماہیت ہوتی ہی اُس سے انفکاک کا احتمال نہین ہوتا جو یون کہا جای کہ واسطہ سے منفک ہوکر معروض کے
ساتھ قائم ہوگئی پہلے واسطے کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا اب ذو واسطہ اعنی معروض
کے ساتھ قائم ہی اور وہ موصوف ہوگیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتی ہی اور ہمیشہ
وہی موصوف رہتا ہی ہان حس ظاہر اور عقل غلط مین بوجہ اقتران صفت مذکورہ بالمعروض جو وقت
تعدی اور دم انفعال کہ زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو
لازم ہی کہ صفت متعدیہ مفعول کے ساتھ مقترن ہو یون ہی ادراک کرتی ہی کہ معروض موصوف
حقیقی ہی غرض وہ صفت جسکے حصول مین واسطہ کی ضرورت ہوتی ہی ہرچند واسطہ کی حق مین لازم ماہیت
ہوتی ہے پر حسب اصطلاح نحاۃ لازم نہین ہوتی متعدی ہوتی ہے واسطہ اُسکے لئے فاعل اور معروض
مفعول ہوتا ہی جیسے نور شمس کہ درحقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہی اگر در و دیوار یا اشجار و زمین وغیرہ کے
پر واقع ہو تو اُس سے منفک نہین ہوجاتا ہان ایک قسم کا اقتران زمین وغیرہ کے ساتھ بھی حاصل ہوجاتا ہے
اور کیون نہو یہ نہو تو وقوع اور تعدی ہی کیونکر ہو بالجملہ جیسے نور آفتاب عین وقت تعدی
الی الارض اور دم وقوع آفتاب کے ساتھ قائم معلوم ہوتا ہی ایسے ہی ہر واسطہ فی العروض کو خیال
فرمایئے باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب نہین بلکہ لازم وجود خارجی ہی پھر موافق
تقریر سابق اُسکو واسطہ فی العروض کیونکر کہیئے سو اسکا جواب یہ ہے کہ واقعی دربارہ تنویر ارض آفتاب
واسطہ فی العروض حقیقی نہین اور کیونکر ہو لازم وجود خارجی وصف عرضی ہوتا ہی باین وجہ کہ ہر ما
بالعرض کیلئے کوئی نکوئی ما بالذات چاہیئے وہ خود اورون کا دست نگر اور دربارہ حصول صفت
لازمہ اورونکا محتاج ہوتا ہی واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہی جو دربارہ صفت متوسطہ فیہا کسی اور
کا محتاج نہو مثال آفتاب و نور ارض مین اگر اُس نور مندمج فی جسم الشمس کو جسکو خالق حقیقی نے
جسم آفتاب کی ساتھہ لازم کردیا ہی واسطہ فی العروض حقیقی کہئے تو زیبا ہے واقعی وہ شعاعین جو

زمین تک پہونچتی ہین اگر نکلتی ہین تو اُسی نور مندمج سے نکلتی ہین اور صادر ہوتی ہین تو اُسی سے
صادر ہوتی ہین جسم آفتاب کو اُس سے کچھہ سروکار نہین ہان اگر حقیقت آفتاب فقط نور ہی ہو اور
قدرت کاملہ خداوندی نے اسکو گول کرہ کی شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطہ فی العروض حقیقی
ہو گا اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھہ مستبعد نہین خاصکر اُن لوگون کے طور پر جو شعاعونکو جسم کہتے ہین
اور بظاہر دیکھیے تو تعریف جسم شعاعون پر سراپا مطابق آتی ہے اور منکرون کے پاس انکار کی کوئی حجت
ایسی نہین جسکا انکار نہو سکے اور کوئی دلیل ایسی نہین جسکا جواب بن نہ آئے مگر نہ ہمین اسکی تحقیق سے
کوئی مطلب نہ اس بات کے بطلان سے کچھہ ہمارا نقصان جو اسکی تحقیق مین رد و کد کیجیے مگر اسقدر
کہدینا ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور مجسم ہوگی تو نورانیت اور منوریت دونو اسکے لوازم ماہیت
مین سے ہونگے پھر نور کو بایمعنی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہو گا بہرحال واسطہ فی العروض حقیقی
وہی ہوتا ہے جو صفت عارضہ معروض کے حصول مین کسی اور کا محتاج نہو ورنہ واسطہ فی العروض
مجازی کہیے حقیقی نہ کہیے جیسے آئینہ قلعی کردہ کو اسطرح آفتاب کے سامنے کیجیے کہ ایک نہج کا تقابل کسی
پاس کی دیوار کے ساتھہ بھی مثلا اسی حاصل رہے تو اس صورت مین لاجرم جیسے وہ آئینہ آفتاب سے نور کو
لیگا ویسے ہی دیوار مذکور کو بھی اُس نور مین سے کچھہ نکچھہ دیگا سو بنظر ظاہر یہ آئینہ دیوار کے حق مین واسطہ
فی العروض ہے اور غور سے دیکھیے تو واسطہ فی الثبوت ہے چنانچہ بعد استماع تنقیح حقیقت واسطہ فی الثبوت
انشاء اللہ یہ بات ثبوت کو پہنچ جائیگی غرض آئینہ صورت مرقومہ مین واسطہ فی العروض مجازی ہے واسطہ
فی العروض حقیقی تو وہ آفتاب ہے یا نور آفتاب ہے اگر نور کو اُسکے ساتھہ قائم کہیے اور آفتاب کو نور مجسم
نکہیے اور یہ بھی نہ سہی وہ نور جو زمین سے ملاصق ہے اور جسکے التصاق اور اتصال سے زمین منور
معلوم ہوتی ہے زمین کی نورانیت کے لئے واسطہ فی العروض ہے وہ بذات خود منور ہے اور زمین
اُسکے واسطہ سے منور ہے غرض صفت تنویر اور نورانیت اُس نور کے حق مین تو لازم ماہیت ہے
اور اُسکا کوئی انکار بھی نہین کر سکتا اور زمین کے حق مین صفت مذکورہ عرض مفارق ہے
چنانچہ ظاہر ہے جب یہ بات خوب محقق ہو گئی اور واسطہ فی العروض کے حق مین صفت متوسطہ فیہا

لازم ماہیت ہوتی ہی اور معروض کے حق مین عرض واسطہ کی حق مین بالذات معروض کے حق مین
بالعرض واسطہ فاعل ہوتا ہی معروض مفعول تو یہ بات آپ سمجھہ مین آگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہ واسطہ
ہی ہوتا ہے ذو واسطہ و معروض نہین ہوتا اور یہ واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض
ہوتا ہے بلکہ یہ بات بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہو اور نسبت
حکمیہ حقیقیہ اگر ہوتی ہے تو فیمابین علت و معلول و موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے
اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھہ گیا ہو گا کہ واسطہ فی العروض حقیقی دربارہ وجود کہیئے یا کسی اور صفت
وجودی کی نسبت کہیئے سوا موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہین آخر اپنے وجود کا حال
کون نہین جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہین ورنہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا یہ عیب
حدوث اور داغ احتیاج ہی کیون ہمارے نام لگتا اور جب وجود عرضی ہے تو صفات
وجودیہ تمامہا پہلے عرضی ہونگی اور اس تقریر سے کیفیت ارتباط عالم بھی اپنے خالق کے ساتھ
کسیقدر محقق ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ سوا اُسکے اور کسیکو اگر واسطہ فی العروض کہتے ہین تو
باین معنی کہتے ہین کہ صفت متوسطہ فیہا خالق سے اول وہی لیتا ہے اور سوا اُسکے اورون کو
اُسکے واسطے سے پہنچتی ہے باایہمہ ایک وصف اعنی ایک حصہ اوسکا مثل واسطہ فی العروض
حقیقی دونومین مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھہ مین آگیا ہو گا کہ عظمت حقوق خداوندی کی
بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خلائق کے لئے واسطہ عروض وجود ہی یا اُسکا وجود منبسط ہے
جو بظاہر اُسکے اور خلائق کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین وغیرہ کے ساتھ
اور کیون نہو ایسا معطی اور ایسا محسن کون ہو گا کہ تمام کمالات اپنے کمالات مین سی خلائق کو
عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نرکھے۔ دیکھیئے ہم جس چیز کو دیکھتے ہین اُسکے وجود اور
کمالات وجود باوجودیکہ عارض اور مستعار اور عطا کردۂ پروردگار ہین اُسی کی طرف منسوب سمجھتے
ہین کسیکا حاشیہ وقت ادراک یون نہین کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اسکے نہین یون بعد
مین عقل راز آشنا کہا کرے سو اگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی

ہووے تو بعد خداوند ذو الجلال اُسکے حقوق کو سمجھنا چاہیئے سبحان اللہ دربارۂ احسان
اس عالم مین اگر کوئی نظیر خداوندی ہے تو واسطہ فے العروض ہے مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے
مالک الملک ہونیکی وجہ یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود خلائق اُسکی ذات کے ساتھ قائم ہین
انکی ذات کے ساتھ قائم نہین وہ فقط شریک انتفاع ہین جیسا استعارہ مین ہوتا ہے تو اس صورت
مین جبکا واسطہ فے العروض ہونا ہماری نسبت ثابت ہوگا اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک
ہوگا رہا واسطہ فے الثبوت اُسکی حقیقت اس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے کہ یہ واسطہ حقہ
عارضہ معروض ہین مثل واسطہ فی العروض معروض کا شریک نہوا گر معروض کا شریک ہوگا تو پھیر
واسطہ فے الثبوت نہوگا واسطہ فے العروض ہوگا کیونکہ شرکت یون تو متصور نہین کہ وصف متوسط
فیہ اسطہ اور ذو واسطہ دونون مین بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ
مین وسائط کی گنجایش نہین ہوتی ذات موصوف تن تنہا اُنکے تحقق مین کافی ہوتی ہی بہر حال
وہ صفت ایک مین ذاتی ہوگی تو دوسرے مین عرضی ہوگی سو یہ بعینہ واسطہ فی العروض حقیقی کی
صورت ہی یا دونومین عرضی ہوگی جیسے واسطہ فی العروض غیر حقیقی کی صورت مین خوض کرنیسے
معلوم ہوگا لیکن مخفی نہوگا کہ کسی کلی کے حصہ واحد مین مشترک ہونا دو طرح متصور ہے ایک تو یہ کہ
واسطہ خود اس کلی اور اس وصف متوسط فیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتاح و قلم وغیرہ کیلئے
واسطہ ہے دوسرے یہ کہ اُس کلی اور اُس وصف کا حصہ تو نہو پر اُس وصف سی اور اُس کلی سے
واسطہ کو کچھ واسطہ بھی نہو یعنی اُسکا کوئی حصہ اسکو عارض نہو جیسے رنگریز کپڑے کیلئے واسطہ حصول
رنگ کسبنہ و نیل ہے پر خود موصوف برنگ کسبنہ و نیل نہین اور اگر بالفرض واسطہ بھی اُس کلی کے کسی حصہ
کے ساتھ موصوف ہو تو خاص اُس حصہ کے ساتھ موصوف نہو اور واسطہ بحیثیت اتصاف معلوم
واسطہ نہو یعنی واسطہ کا اُس وصف کے ساتھ موصوف ہونا ذو واسطہ کے موصوف ہونے
مین کچھ دخل نہ رکھتا ہو جیسے فرض کیجیے کوئی شخص حالت رفتار مین اپنی ہاتھہ کی لکڑی کو چکر
دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھہ کو لکڑی کے چکر کے لئے واسطہ ہے پر حرکت دست کو جو بوجہ رفتار

لازم ہے لکڑی کے چکرمین کچھہ مداخلت نہین ہان ہاتھہ کی دوسری حرکت کو اگر کہیئے تو بجا ہے
جب اسقدر محقق ہوچکا تو اب ایک اور گذارش ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اول یعنی یہ کہ واسطہ
خود اُس وصف متوسط فیہ کا ایک حصہ ہو منحصر حرکت ہی مین معلوم ہوتی ہے وجہ اسکی درکار ہے
تو سنیئے کہ تعدی اوصاف کو موصوف بالذات یعنی واسطہ فی العروض کی جانب سے موصوف
بالعرض یعنی معروض کی جانب انتقال ضرور ہے پر یہ بھی معلوم ہوگا کہ درصورت تباین الکنہ موصوف
بالذات و موصوف بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چار ناچار حرکت واسطہ فی العروض
یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود ما بالعرض بے وجود ما بالذات ممکن ہی نہین لیکن
کبھی حرکت واسطہ فی العروض اور کسی واسطہ کی محتاج نہین ہوتی جیسے دہوان خود حرکت کرتا ہے اور
اطراف خانہ کو سیاہ کردیتا ہے علی ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض سے
مستفید ہو جاتا ہے جیسے گیدڑ کے نیل کے ماٹ مین گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور
انتقال اور عروض کے لیے کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو
تجدد ارادہ ضرور ہے محرکات جسمانی کو تجدد حرکت اور اپنے متحرک ہونیکی خود حاجت ہے غرض
تحریک بے حرکت متصور نہین بالجملہ جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کیلئے اور کسی
محرک کی ضرورت ہوتی ہے تو اُسکی حرکت کی بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگریز کبھی کپڑے کو
رنگ مین ڈالتا ہے کبھی رنگ کو کپڑے پر چھڑکتا ہے بہرحال رنگریز خود بھی حرکت کرتا ہے مگر ظاہر
ہوگا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود یعنی واسطہ فی العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی
ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اُسکی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اگر متحرک مقصود بے
محرک حاصل ہوجاے تو پھر محرک کا ہونا عروض مین بیکار ہے اسیواسطے بعض مواقع مین جیسے
دو مثالین معروض بھی ہوچکی ہین محرک کی ضرورت نہین ہوتی جب یہ محقق ہوچکا کہ عروض
مین بغرض انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو اتنا اور بھی یاد کرلینا چاہیئے کہ اوصاف متجددہ
مین ہر آن و زمان مین ایک جدا حصہ معروض کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات اور متجددات

اور قار الذات اور غیر قار الذات مین مابہ الامتیاز فقط یہی ہی کہ متجددات مین ہر آن مین فرد جدید پیدا ہوتا جاتا ہی اور ثابتات مین وہی حصہ اول برابر مستمر چلا آتا ہی علیٰ ہذا القیاس جسم دو نکو آن واحد مین حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہوسکتا کیونکہ جیسے حرکت کے تجدد اعنی محدود ہونیکے لئے اور اُسکے تشخص اور تعین کے لیئے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی ضرورت ہی سوا اجسام مین مسافت یہی حیز اور مکان ہے اور خارج مین وجود کسی چیز کا بے تجدد اور تشخص متصور نہین تو بالضرور ہر جسم کی حرکت محدود اور مشخص ہوگی اور بوجہ تباین امکنہ حصص حرکات خود متباین ہونگے اس صورت مین ایسا واسطہ جو از قسم مقصود بھی ہو اور عین حصہ عارض بھی ہو سوا حرکت کے متصور نہین اس صورت مین رسول اللہ صلعم کی وساطت جو بوجہ ابوت روحانی مسلم ہو چکی ہے قطع نظر اسکے کہ انشقاق مذکور الصدر مفقود ہی اس اقسم مین تو داخل ہو ہی نہین سکتی کون نہین جانتا کہ آپ کا وجود باجود نہ از قسم حرکات ہی نہ ارواح مومنین از قسم حرکات ہان اگر دونون وجود از قسم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل انکار نہ تھی کہ پہلی حرکت سے دوسری حرکت اگر منشق نہین تو ایک قسم کا تفرع تو ہی جیسے تولد سے مجاز التعبیر کر سکتے ہین رہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اُسکا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اگر اُسکی ضرورت ہوتی ہے تو بغرض ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہی جو وقوع اور عروض کے لئے ضرور ہی جیسے رنگریز کی وساطت کے دیکھنے سے واضح ہی بذات خود ضروری نہین یعنی نہ خواہ مخواہ وصول اُسپر موقوف ہے کیونکہ کبھی وصول بے موصل بھی ہوتا ہے اور نہ نفس تحقق عارض کیلئے اُسکی ضرورت ہے کیونکہ دربارہ عارض پہلے معروض ہو چکا ہے کہ وہ واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہی اور یہ بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہی کہ لوازم ماہیت کے تحقق مین ماہیت تن تنہا کافی ہوتی ہی کسیکی وساطت اور توسط کی گنجایش نہین ہوتی غرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت موصل اور مفضی ہوتی ہے سوا اسکے اُسکو کچھ دخل نہین نہ وجود عارض اُس سے متولد ہو نہ وجود معروض خواہ مخواہ موصل ہو پھر اُسکی طرف تولد کا انتساب قرین عقل ہرگز نہین ہان ایصال و وصول حرکت واسطہ

فے العروض یا حرکت معروض کو اُس سے متولد کہیے تو گو انشقاق نہین تو بھی تولد کہنا گو نہ بجا ہے
پر یہان اس سے کیا کام چلتا ہے ہان ارواح مومنین از قسم ایصال و مصداق وصول حرکت ہوتین تو
کیا مضائقہ تھا جناب رسول اللہ صلعم کو بشہادت وازواجہ امہاتہم والدارواح قرار دیسکتے ہین
غرض وساطت نبوی وساطت ثبوتی تو نہین کوئی سی قسم واسطہ فی الثبوت کی لیجیے ہو نہو وساطت
عروضی ہوگی رہا واسطہ فی العروض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہین کہ کوئی منکر بھی اسکا انکار
کرسکے کون نہین جانتا اور پہلے بھی واضح ہو چکا ہے کہ عارض قطع نظر عروض اور معروض سے لازم ماہیت
واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور لازم ماہیت وہی ہے جسکے تحقق مین ماہیت کافی ہو پھر اور تولد
کسکا نام ہے کیونکہ انشقاق مذکور یہان بخوبی موجود ہے ہان کوئی محتج لاامتی اسمین تکرار کرے تو کرے
کہ عروض عرض کا کام ہے ارواح جواہر ہین جواہر مین عروض کہان جو واسطہ فی العروض سے متولد
کہیے دوسرے مضمون توسط اس بات کو مقتضی ہے کہ ایک وسط ہو جسکو واسطہ کہیے اور دو طرفین سو
یہان دونو مسلم رسول اللہ صلعم جنکو واسطہ فی العروض ٹھہرایا اور ارواح مومنین جنکو عارض کہیے
جیسے مقتضائے نبوت لازمہ ابوت نبوی ہے یا معروض تیسرا کوئی نہین اور اگر کسی اعتبار سے ارواح
کیجانب وہ مضمون نکال بھی لیجیے تو رسول اللہ صلعم تو اس سلسلہ مین سب سے مقدم ہین پھر توسط کے
کیا معنی اسلئے یہ گذارش ہے کہ عالم اسباب کی تمام علل اگرچہ ماہیات ملزومہ ہے کیون نہون بنظر غائر
دیکھیے تو وسائط ہی ہین کیونکہ ہر معلول کیلئے علت حقیقی تو وہی خالق کن فیکون ہے علل و اسباب
کی راہ سے اُسیکا فیض سبکو پہنچتا ہے معلول اور لوازم ماہیت کا وجود بنظر غائر دیکھیے تو علت اور ملزوم
ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اسصورت مین علت اور ماہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور وجود
عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امور ثلاثہ حسب اقتضائے مفہوم توسط جدی جدی نکل آئینگے
مگر یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمعنے بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے بمعنی عرض مقابل جوہر
نہین جو یون کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق مین سب سے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقق مین اُسکے محتاج اگر
عرض ہوگا تو پھر جوہر کون ہوگا ہان بالعرض کا اطلاق جوہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بیجا تھا

پرکون نہین جانتا کہ فصول جواہر اگر جواہر ہین تو بالعرض ہین علاوہ برین کوئی جنس بے اقتران
فصول و عوارض مشخص نہین ہوتے اور مشخصات کو صدق لازم ہی اس صورت مین جوہر
بھی اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طرفین ہی سے ہوتا ہی اسصورت مین حمل جواہر
علے المشخصات حمل عرضی ہی ہوگا جسکی بنا اُسی مضمون بالعرض پر ہے رہا خدشہ توسط سو اسکا
جواب یہ ہے کہ اگر یہان توسط نہین تو موافق اصطلاح قدیم دیکہا تو واسطہ فی العروض پر اطلاق
مفہوم توسط باعتبار لغت خوب مطابق واقع ہوا یا لازم ماہیت جو ماہیت کی ساتھ قائم ہوتا ہی
اگر معروض کو عارض ہوتا ہی تو بایمعنی بواسطہ ماہیت عارض ہنین ہوتا کہ ماہیت لازم اور
معروض کے وسط مین واقع ہی کون نہین جانتا کہ ماہیت مقدم ہے وسط مین ہی تو لازم ہی ہان
اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اعنی ماہیت معلومہ جبتک معروض کے ساتھ مقترن یا منتسب
نہوگا عروض متحقق نہوگا غرض اقتران واسطہ فی العروض عروض سی بالذات مقدم ہی سو ایسی ہی
لازم کا موجود مطلق سے مستفید ہونا بے استفادہ ماہیت متصور نہین اُنکا اطلاق اگر صحیح ہے
تو اس ہیچمدان کا اطلاق بھی صحیح ہی اور اگر تحقق عروض اور تمائز امور ثلاثہ لبطور مذکور اب تک
بھی ذہن نشین نہین ہوا تو اور لیجیے پر نظر ظاہر بین کو بالای طاق رکہیئے لازم خود مستلزم عروض
ہے پر انصاف شرط ہے مجکو ند یکہیئے میری بات کو دیکہیئے حادث کو اپنے تحقق مین اولاً و بالذات
اگر ضرورت ہی تو کل تین چیز کی ضرورت ہی فاعل اعنی واسطہ فی العروض اور وقوع اعنی فعل اور
محل وقوع اعنی منفعل سوا انکے جو کچھ ہی اگر ضروریات مین سے ہی تو انہین کے متممات مین سی ہے
حادث کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے رہی وقوع اور محل وقوع اگر انکی ضرورت نہو تو یون
کہو عالم قدیم ہی رہا حادث کہنے کی کیا ضرورت ہی کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند اکبر ٹہیرا اور
فاعل کے ساتھ قیام فعل بمعنی مابہ الفعل ضرور ہی اس لئے کہ وہ اُسکے لوازم ماہیت مین سے
ہوتا ہی چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہو چکا ہی تو پھر بجز قدم اور کیا احتمال ہی بہر حال وقوع اور محل وقوع
کی حادث کو بالضرور ضرورت ہی علاوہ برین جیسے نفس وجود فاعل کی جانب سی حاصل ہوتا ہے

تعین اور تشخص اور تشکل اور تصور محل وقوع کا طفیل ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو لیجئے
شعاع آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہی تو یہ تثلیث و تربیع وغیرہ جو صحن خانون کی دہوپ
مین نظر آتی ہے صحن خانون کا طفیل ہے مگر ایسا اوقات محل وقوع محسوس نہین ہوتا اور بذات
خود معلوم نہین ہو سکتا اور کہین بذات خود مدرک و محسوس ہوتا ہی اور غور سی دیکہئے تو کہین بھی
محسوس نہین ہوتا احساس ہوتا ہی تو عوارض ہی کا ہوتا ہی اگر اجسام کا محل وقوع جو مکان ہے
اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہی محسوس نہین ہوتے تو جسم جو سواد و بیاض کا محل وقوع ہے
اور جسکی نسبت وہم غلط کار سے زیادہ احساس کا مدعی ہے سو اسلئے کہ اُسکے عوارض کو مثل
سواد و بیاض و شکل و صورت و نرمی و سختی و خشکی و تری و گرمی و سردی ادراک کر لیا اور کیا
محسوس ہوتا ہی غرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہی جسکو کبھی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے
اور کہین مفعول اور کہین منفعل کہا ہی سو یہ محل وقوع ہی ہمیشہ معروض ہوتا ہی اور جو اسپر واقع ہوتا ہے
وہ اسکے حق مین عارض ہوتا ہی اسصورت مین ہر حادث کیلئے ایک معروض ہوگا ایک واسطی العروض
ہوگا اُس مین کوئی ہو جوہر ہو یا عرض روح ہو یا جسم ہان یہ نہین مخلوق نہوتین قدیم ہوتین تو یہ
تقریر الٹی میرے منہ پر ماری تھی مگر اہل اسلام کا یہ مقدور نہین کہ انکے حدوث سی انکار کرین اور
کوئی جو چاہے سو بکے گوشت خردندان سگ اس تقریر کے بعد کوئی بہت سی بہت چین بر جبین
ہو تو باینوجہ ہو کہ جوہر اور جو اقسام جوہر ہین مثل ارواح و اجسام عروض سی مستغنی ہین اور انکو بھی
عروض کی ضرورت ہوئی تو پھر جوہر ہی کیا ہوئی عرض کہو جوہر نہ کہو پر حقیقت شناسان معانی سنج
جانتے ہون گے کہ میری عرض اور پہلو نکا ارشاد باہم متعارض نہین اپنی جدی اصطلاح ہے
انکا ارشاد تو مبنی اس بات پر ہے کہ جسکو وہ جوہر کہتے ہین اُسکو اپنے تحقق مین فقط ایک محل
وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہین پھر وہ اپنی اصطلاح مین اس ارتباط کو جو محل کے
ساتھ ہوتا ہے عروض اور وقوع سے تعبیر نہین کرتے بخلاف عرض کے کہ اُسکو اپنے
تحقق مین ایک تو جوہر کی ضرورت ہے جو اُسکا محل وقوع ہوتا ہے اور اُسکے ساتھ جو

ارتباط ہوتا ہے اسکو عرض سے تعبیر کرتے ہین دوسرے جوہر کے محل وقوع کی حاجت ہے
اور میری غرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہین جوہر ہو یا عرض اور احتیاج کی
وجہ سے کسیکو سوا خداوند اکبر کے جوہر حقیقی نہین کہہ سکتے ہان اُسکی نسبت جوہر کا اطلاق بمعنی مستغنی
عن الغیر جتنا کہیئے بجا ہے یون کوئی اصطلاح کا مقلد کہے یا نہ کہے اور غور سے دیکھیے تو وہ
بھی جوہر کو جوہر بوجہ استغنا ہی کہتے ہین بوجہ امکان نہین کہتے ورنہ عرض بھی جوہر ہوتا علی ہذا القیاس
عرض کو عرض بباعث احتیاج کہتے ہین بوجہ امکان نہین کہتے ورنہ جوہر بھی عرض ہوتا اور
یہ بھی ظاہر ہے کہ جوہریت وعرضیت مین مثل احتیاج واستغنا باہم تقابل ہے تقابل تضاد کہو یا
تقابل عدم وملکہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین وحدانی الذات ہوتے ہین ورنہ ایک نسبت
شخصیہ کے دو منسوب الیہ یا دو منسوب لازم آئین گے کیونکہ تقابل بھی ایک نسبت ہے
اس صورت مین فقط استغنا اور احتیاج پر مدار جوہریت وعرضیت ہوگا امکان وغیرہ
مفہومات مقترنہ کو اُس سے کچھہ سروکار نہین لیکن ظاہر ہے کہ استغناء تام بجز واجب جل
شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہین علاوہ برین ذاتیات جواہر کو اگر ایک
دوسرے کی کچھہ حاجت نہین تو اقتران وترکیب کیون ہے فعل عبث خدا کی نسبت متصور
نہین باایںہمہ پھر ماہیات محصلہ کس کو کہو گے بلکہ ماہیت مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہین انسان
کی صنعت سے سریر اگر بنتا ہے تو خالی منفعت سے نہین ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے
کہ باوجود تحصل قطعات خشب ہر قطعہ ترتب منفعت سریر مین جو درحقیقت سبھی قطعات
کی منفعت ہے دوسرے قطع کا محتاج ہے بجز اسکے کہ ہر ذاتی اپنے تقرر اور وقوع اور
ظہور اور ترتب منفعت مین دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ ترکیب کی نہین
غرض بنظر غائر ایکدوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی مین ہے کہ اسکو محل وقوع
کی حاجت نہین مگر جیسا خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے
ملکر مغنی اور مستغنی ہوجاتی ہے اور یہ استغنا مکتسب جوہر کہلاتا ہے ورنہ درحقیقت اس کے

ہر پہلو سے اور بات بات سے عرضیت ٹپکتی ہے اور سو محل وقوع کے دربارہ قیام خدا کیطرف
احتیاج کا ہونا تو قابل انکار ہی نہین اعنی تمام ماہیت اگر قائم ہین تو خدا کی ذات کے ساتھہ
قائم ہین سو اگر عرض بمعنی بالعرض نہین تو مقابل جوہر تو پھر بھی رہین سو جسنے یہ دعوی کیا ہے
کہ حقیقت عالم عوارض مجتمعہ فی ذات واحد ہے بظاہر حق معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم اب بات
دور جا پڑی لازم یون ہے کہ اصل مطلب کیطرف منہ موڑیئے جناب من ارواح جب حادث
ٹھہرین تو انکے لیئے کوئی نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا سو گو اُسکی حقیقت سی ہم واقف نہون پر
اسقدر معلوم ہے کہ اُنکے لیئے کوئی ظرف تحقق ہے غایت ما فی الباب جیسے اجسام کا ظرف تحقق
مکان ہے اور حرکات کا ظرف تحقق زمان ارواح کا ظرف تحقق بھی کوئی اور ہی ہو سو اُسکی حقیقت
گو ہمین مشخص اور محدود معلوم نہو پر اتنا معلوم ہی کہ آیت النبی اولی بالمومنین من انفسہم وازواجہ
امہاتہم مین امہاتہم کی ضمیر مومنین کی طرف راجع ہی اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض اصلی اور مقصود
اہم جن وانس کی پیدائش سی عبادت ہی چنانچہ آیت وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون
دلیل کافی موجود ہی اور نیز یہ بھی معلوم ہی کہ دربارہ عبادت مومنین کے لیئے مقتدا اگر ہین تو
رسول اللہ صلعم ہین اطمینان نہو تو دو شاہد عادل موجود ہین ایک تو آیت قل ان کنتم تحبون اللہ
فاتبعونی یحببکم اللہ ویغفر لکم ذنوبکم واللہ غفور رحیم دوسری آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ
حسنۃ لمن کان یرجو اللہ والیوم الآخر وذکر اللہ کثیرا اور یہ بات عقل کو پہلے سی معلوم ہی کہ تکلیف مالا
یطاق اعنی اس بات کی تکلیف جسکا مادہ ہی مکلف مین نہو خدا کیطرف سے متصور نہین ورنہ پھر
انسان معذور تھا کون نہین جانتا کہ کان سے آنکھہ کا کام نہین ہو سکتا اسلیئے ضرور ہوا کہ انسان
اور جن مین کوئی ایسا جزو ہو جسکا مقتضا اصلی عبادت ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مومن
اگر ہوگا تو وہی جزو ہوگا کیونکہ عبادت اعنی انقیاد باطن اور خضوع وخشوع قلبی کے لیئے ایمان
ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکور ایمان کی لازم ماہیت جسمین ایمان ہوگا بالضرور وقت
صدور احکام منقاد ہوگا ورنہ مومن نہوگا اس صورت مین بشہادت رجوع ضمیر امہاتہم

الی المومنین وہ ابوت بنوی جو جملہ وازداہ امہاتہم سے ثابت ہوتی ہے بنسبت اسی جزء کے
منحصر ہوگی جو مصداق مومن ہے اور بذات خود مقتضی عبادت ہے رہی یہ بات کہ بہ نسبت
اور اجزاء کے آپ کی ابوت ہے کہ نہین سو انحصار اقتدا سے جو بشہادت آیت قل ان کنتم تحبون
اللہ الخ اور آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ الخ بہ نسبت حضرت رسول اللہ صلعم ثابت ہوا
یہ بات نکلتی ہی کہ آپکی ابوت فقط بنسبت اسی جزء کے ہی جو مصداق مومن ہی کیونکہ یہ اقتدا جو ان
آیتون سے ثابت ہوتا ہی کسی قسم خاص کی باتون کے ساتھ مخصوص نہین بلکہ عقائد سے لیکر اعمال
تک کوئی عقیدہ اور کوئی خلق اور کوئی حال اور کوئی عمل کیون نہو سب مین اقتدا نبوی صلعم
ضرور ہے چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی یہی ہے مگر ظاہر ہے
کہ یہ اقتدا بالغرض معرفت انحاء عبادت ہے تو اس صورت مین لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم مین سوائے اُس جزء کے جسکا مقتضا اصلی عبادت ہو اور ایسا جزء نہو جسکا مقتضا
اوس کے مقتضا کے مخالف ہو جیسے اربع عناصر باہم متخالف الاثر والاقتضا ہوتے ہین اور جب
ایسا جزء جو مخالف جزء مذکور بطور مذکور نہو گا تو لابدم معصومیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کیلئے
جو مخالف عبادت ہے کوئی ایسا جزء چاہیے جو مخالف جزء مقتضی عبادت ہو وہ نہین تو گناہ بھی
نہین اور اس کے ساتھ آیت اولئک الذی ہدی اللہ فبہدیہم اقتدہ کو ملائیے تو اور
انبیاء علیہم السلام کی معصومیت بھی روشن ہو جائیگی اس صورت مین زلات انبیاء از
قسم گناہ جسکی حقیقت مقتضاء جزء مخالف ٹھہری ہرگز نہونگی بلکہ ازقبیل غلط فہمی ہونگی جسپر
بوجہ کمال عنایت تنبیہ لازم ہے مگر چونکہ تنبیہ حبیب عتاب دشمن کے ہمرنگ ہوتی ہے تو عوام
کالانعام کے حق مین موجب حیرانی ہو جاتی ہے مگر اس طرف دیکھا تو مقتضیات طبائع
بنی آدم کو مختلف پایا ایک کا مقتضاء طبع دوسرے کے مقتضاء طبع سے ملتا نہ دیکھا نہ دربارہ
عبادت یکسان اقتضا ہے نہ دربارہ گناہ وطلب معیشت ہر کسی کا رنگ جدا ہی ڈھنگ جدا نہ
آپس مین موافق نہ رسول صلعم کے مطابق ورنہ امر اتباع ہی کی کیا حاجت تھی اور وعدہ محبوبیت اور

مغفرت کی کیا ضرورت تھی اگر بغرض انجاح مطلب طبعی کہ اس کو بیان تفصیل عبادات کہیئے بیان
کے لئے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود بمقتضائے طبع سب بنی آدم کاربند اتباع ہوا کرتے سو یہ
اختلاف مقتضیات طبائع طبیعت واحدہ کا تو کام نہین لاجرم طبائع مختلفہ باہم منضم ہونگی
کیونکہ فقط اختلاف ہیئات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدون انضمام اور طبائع کے کسی طبیعت کے
اشخاص مین ممکن بھی ہو تو باعث اختلاف مقتضیات متخالفہ نہین ہوسکتا خصوصاً عبادت
اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہین اور دون مین اگر تخالف ہے تو دور کا تخالف ہے مگر تخالف دور کا
ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور ہیئات عارضہ اشخاص طبیعت واحدہ مین متصور نہین خصوصاً
مقتضاے معارض عبادت کہ بے مقتضی معارض مقتضی و منشاء عبادت نہین ہوسکتا کیونکہ
یہ بات بے تضاد اور امکان توارد محل واحد مین ممکن نہین اور ہیئت اور ذو ہیئت کا تضاد
اور پھر توارد محل واحد معلوم اگر یون کہا جاوے کہ سواء انبیاء علیہم السلام کے اور کوئی معصوم نہین
نہ یہ کہ ممکن تو ہی پر کسیکا معصوم ہونا معلوم نہین تب تو بمعونت تقریر ہذا مطلب سہل ہے کیونکہ
معصوم نہونا خواہ مخواہ اس بات کو مقتضی ہے کہ سواء انبیاء علیہم السلام کے اور سب مین کوئی جزء ایسا
ضرور ہے جو بذات خود مصدر و منشاء گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہونے کے کیا معنی تھے
بہرحال یون کہیئے یا بطور سابق بسہولت کہیئے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہوگئی کہ
ارواح مین اقتران طبائع مختلفہ ضرور ہے ورنہ بمقتضاے طبیعت واحدہ مختلف نہین
ہوسکتا اسصورت مین وہ جزء فقط جسکی نسبت ابوت نبوی ثابت ہوئی اور جسکو مصداق ہونا
اور مصدر عبادت قرار دیا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے صادر ہوا ہوگا اور
طبائع باقیہ اُس کے معروض ہین اور وہ عارض ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی
العروض ہین اس تقریر کے بعد اہل حق کو انشاء اللہ کوئی شبہہ باقی نرہیگا ہان رہیگا تو یہ رہیگا کہ
حسب قرارداد صاحب رسالہ یہ بات تو مسلم ہے کہ تولد کیلیئے والد کی جانب سے وساطت اور ایک نوع کا انشقاق
چاہیئے پر یہ بات کہ وساطت مع الانشقاق وسائط کی اقسام مین سے واسطہ فی العروض ہی مین منحصر ہے

ہنوز محل تامل ہے والدین جسمانی لاجرم واسطہ فی الثبوت ہین واسطہ فی العروض نہین وزیر بقاء ولد
کے لیئے بقاء والدین ضرور ہوتا آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض
بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت مین واسطہ فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے عارض بذات
خود قطع نظر عروض اور ماہیئت عروض سے واسطہ فے العروض کا لازم ماہیئت ہوتا ہے اور
واسطہ فے العروض اوسکا ملزوم واسطہ فے العروض اوسکی علت اور وہ اوسکا معلول اور
قطع نظر دعوی صاحب رسالہ یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت بے
موصوف اور لازم ماہیت بے اپنی ملزوم کے اور معلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہو سکتا
ہے نہ باقی رہ سکتا ہے اسصورت مین کیونکہ کہا جاے کہ وساطت مع الانشقاق واسطہ فے
العروض ہی مین منحصر ہے اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا اور یہ احکام کثیرہ جو اُسپر متفرع ہوتے
ہین سب غلط ہین حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر منتزع ہوتی ہے تو اُنہین کے ابوت کی کیفیت
اعنی وساطت مع الانشقاق کو دیکھکر منتزع ہوتی ہے مگر آشنایان اسرار علوم پر یہ بات مخفی نہوگی
کہ توسط وجودی مین انشقاق الوجود عن الوجود انشقاق الموجود عن الموجود سے بڑھکر ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا
کہ کلیات مشککہ کی افراد کاملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہین افراد ناقصہ مصداق حقیقت
کاملہ نہین ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتضاء النص اگر حنفیہ کے نزدیک عام نہین ہوتا
تو کامل ہونے مین تو اُس کے کسیکو کلام ہی نہین اور وجہ پوچھئے تو سنیئے کہ بناء تشکیک عروض پر
ہے طبیعت من حیث ہو ہو محتمل اختلاف آثار رہو ہی نہین سکتی ملزوم کی جانب سے جسے واسطہ
فے العروض کہیئے سب حصص کو یکسان نسبت ہے پھر یہ اختلاف آثار جو درصورت تشکیک لازم
ہے ہو نہو قابل اور معروض کی طرف سے ہوگا لیکن جو بات باقتضاء النص ثابت ہوتی ہے
تو باین وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نص کی مبادی اور ضروریات مین سے ہوتی ہے بے
اُس کے منطوق متحقق نہین ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے
اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارض مین سے نہین قطع نظر

معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ یہ جسکا لازم ماہیت ہے قایم ہوتا ہے معروض سے فقط
محدود ہو جاتا ہے سو اگر کوئی چیز بضرورت اقتضاء النص ثابت ہوگی اوسکے ملزوم کا ثبوت تو ضروری
ہوگا معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہین سو جب معروض سے قطع نظر کیا جاے تو طبیعت
عارض من حیث ہو اور من حیث انتسابہ الی الملزوم کامل اور متواطی ہوگا طالب فکی کو یہان
سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ لا تشکیک فی الماہیات کے اگر کچھہ معنی ہین تو یہ ہین کہ شے من حیث
ہو متواطی ہی تشکیک ہے تو عروض کے مرتبہ مین ہے اور اُسکے ساتھ یہ بھی معلوم ہوگیا ہوگا
کہ سوادیت مین تشکیک نہین ہے اسودیت مین ہے اُسکی بنا بھی اسی بات پر ہے احسان
فراموشی سے تو کام نہین پر جنکو آیت ہل جزاء الاحسان الا الاحسان یاد ہے میری اس عقدہ
کشائی پر امید تو یون ہے کہ دعا ہی دینگے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرفداری
مین بن پڑے یا نہ بن پڑے مجھہ سے دست و گریبان ہونیکو تیار تو ہونگے بالجملہ جب ابوت
نبوی جملہ وازواجہ امہاتہم سے باقتضاء النص ثابت ہوئی اور حقیقت ابوت توسط مع الانشقاق
ٹھہری تو باین لحاظ کہ اس ثبوت مین کسی محل اور مقام کیطرف لحاظ کی گنجایش نہین اور قطع نظر محل
و مقام سے توسط مع الانشقاق اپنی ذات مین کامل ہے تو یہ توسط بوجہ اتم ثابت ہوگا مگر توسط بوجہ
اتم وہی ہے جو واسطہ فے العروض کیساتھ مخصوص ہے اگر اب بھی تسلی نہوئی ہو تو اس مین
تو کوئی مضمون دقیق ہی نہین کہ ابوت جسمانی مین انشقاق الوجود عن الوجود نہین انشقاق الموجود
عن الموجود ہے کیونکہ والدین ولد کے یا اجزاء ولد کے حامل تو ہین ولد کا وجود اُنکے وجود کے
ساتھہ قائم نہین ہوتا چنانچہ ظاہر ہی ہے اور مقتضاء دلیل بھی یہی ہے اگر اسکا وجود اُن کے
وجود کے ساتھہ قائم ہوتا تو اُنکے وجود کے ساتھہ اسکا وجود اور اُنکے عدم کے ساتھہ اسکا عدم
لازم آتا علی ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصًا والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہین سکتا ہم تو
کہتے ہی ہین خدا تعالی بھی حملت حملاً خفیفًا فرما چکا ہے بالجملہ ابوت جسمانی مین والدین اور ولد کا
وجود جدا جدا مستقل بالذات ہوتا ہے ہر ایک کیلئے ایک وجود متبائن قیوم ہے سو ایسا انشقاق کہ تبائن

وجود باقی رہی جزئیات وہ بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات بے
تبائن امکنہ ولد ولد متصور نہین اور مکان اجسام ہی کے خصائص مین سے ہے اوصاف کلیہ
مین یہ بات متصور نہین تفصیل اجمال مطلوب ہو تو سنیئے کہ انشقاق کو وجود کا وجود سے ہو یا موجود کا
موجود سے اقتران باہمی بلکہ اشتمال یکے بر دیگرے ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور کلیات کی
نسبت اگر متصور ہے تو چار طرح متصور ہے ایک تو ملزوم کا اشتمال بنسبت لازم ماہیت دوسرا
عارض کا اشتمال بہ نسبت معروض تیسرا عام کا اشتمال خاص کو چوتھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس و
فصل کو تیسرے اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے باقی پہلی صورت مین اشتمال کی وجہ
یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ماہیت سے خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے نہ خارج سے آتا ہے
دوسری صورت مین ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہین باینہمہ اول عوارض ہی محسوس
ہوتے ہین تو اس صورت مین لاجرم عارض معروض کو مشتمل ہوگا نہ کہ معروض عارض کو لیکن ظاہر ہے
کہ چارون تصورتون مین تبائن امکنہ اور تبائن وجودات نہین بلکہ اختلاط وجود اور اتحاد امکنہ ہے
لیکن ان چارون صورتون مین مضمون انشقاق خصوصًا بطور توسط یعنی منشق عنہ واسطۂ وجود منشق ہے
ہوا کرے تو یہ صورت اول ہی مین ہے صورت ثانی مین تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے
وجود اور تحصل مین ہرگز محتاج نہین بلکہ اسکا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت
بالذات ہو کسیقدر ضرورت ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ
اسکا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی نہ سہی لیکن اسمین تو کچھ کلام ہی نہین کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے
اور صورت ثالث مین اور رابع مین انشقاق کہیے تو یہ دشواری ہو کہ صورت انشقاق مین بعد انشقاق
منشق و منشق عنہ مین کچھ کمی اور نقصان لازم نہین آجاتا اُسکا وجود جون کا تون باقی رہتا ہی اور عام
خاص اور ماہیت اور اجزاء ماہیت مین انشقاق کہئے تو بعد اخراج خاص جو عام کا ایک حصہ اور
بعد اخراج جنس و فصل جو ماہیت کے اجزاء ہوتے ہین عام مین اور ماہیت مین اسیقدر کمی آجائیگی ہان
ملزوم اور لازم ماہیت ملزوم مین البتہ توسط وجود بھی بوجہ اتم ہے کیونکہ اس سے زیادہ

توسط کی کوئی صورت ہی نہین چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہو چکا اور انشقاق وجود بھی بوجہ اکمل ہے
چنانچہ عنقریب یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہونچ چکی ہے کیونکہ خداوند کریم اور مخلوقات مین اگر
ربط ہے تو اسی قبیل کا ہے مگر چونکہ عروض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو ماہیات مختلفہ جو
خداوند کریم کی صور علمیہ بطور علم فعلی معلوم ہوتی ہین اور اس وجہ سے قدیم کہیئے تو بجا ہے
بوجہ عروض لوازم ماہیات مختلفہ مصداق حدوث ہوگئی ہین سو حقیقت حادث یا تعلق ہے
یا ہئیت حاصلہ بوجہ اقتران وجود و عدم جو درصورت عام و خاص ضرور ہے مگر یہ بحث ایک
دریاے ناپید اکنار اور اسکی ہر موج ہمو زن بحر زخار ہے ہمسے ہیچمدان ایسے دریاؤن مین غلطان
پیچان ہوکر ڈوب مرتے ہین اس لئے اتنی ہی پر اکتفا کرتا ہون اور ڈرتا ہون کہ اس مین
بھی کچھ خطا ہو واللہ اعلم بالصواب بالجملہ صُوَر اربع مین سے صورت اول مین فقط یہ بات
پائی جاتی ہے کہ توسط بھی ہو اور انشقاق بھی ہو باایہنمہ حضرت رسول اکرم صلعم کی روح پُر
فتوح نہ ارواح مومنین کی نسبت عرض عام ورنہ ہماری ارواح متقدم بالذات ہوتین نہ متاخر
جیسے مقتضاء ابوت و بنوت مذکورہ ہے باایہنمہ تصادق ہوتا یہ تباین ہوتا اور پھر تباین بھی
خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان کا فرق بھی اُس کے سامنے ہمرنگ اتحاد ہے اور نہ ارواح مومنین کی
نسبت عام جنسی ورنہ تصادق مذکور لازم تھا اور نہ ارواح مومنین اُسکی جنس و فصل ورنہ قطع نظر تصادق
کے ایک ماہیت کے غیر متناہی اجزا لازم آئین گے کیونکہ افراد خارجیہ اگر متناہی ہین تو افراد مقدرہ
نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہین باایہنمہ کس کو جنس کہیئے اور کسکو فصل اور سب کو جنس
کہیئے تو ایک مرتبہ مین ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئین گی اور سب کو فصل کہئے تو ایک مرتبہ مین
ایک سے زیادہ فصلین لازم آئین گی ہان درصورت ارتباط لزوم ماہیت ان قبائح مین سے
ایک بھی لازم نہین آتا اور قبائح کا منتفی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق مین اشتباہ ہو تو ہو سو
اُس کا جواب بھی سُن لیجیئے لازم ماہیت بالنظر الی ذاتہ اور بالنظر الی الملزوم مطلق ہوتا ہے
یہ خصوصیتین فقط معروض کیجانب سے اکتساب کرتا ہے چنانچہ میرا یہ کہنا کہ عارض سے

معروض کو تشکل اور تجدد حاصل ہوتا ہے یاد ہوگا اور مثال ہی درکار ہے تو لیجئے کرہ شعاع
آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھئے اطلاق شعاع اُسپر صحیح ہے اور ثنا اطلاق
ہر طرف سے مساوی یہ فرق شدت وضعف وتربیع وتثلیث قابل اعنی معروض کی جانب سے
ہے آئینہ مین بھی شعاعین زیادہ آتین ہین اور دیوار و اشجار و زمین و کہسار پر وہ بات نہین ہوتی
ایسے ہی مدخل نور مثلا روشن دان اگر مربع ہے تو نور داخل بھی مربع ہی ہوگا اور مثلث ہے تو نور
داخل مثلث بنجائیگا غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہے اُس جانب سے نہین نوار واح مومنین
کا درجہ تمائز نور روح نبوی کے تباین پر بایہ الا امتیاز لازم ماہیت روح نبوی صلعم نہین جیسے تربیع
وتثلیث مذکور لازم ماہیت آفتاب نہ تہین اور اسوجہ سے اُسپر صادق نہین آتی تھین اور درجہ
اطلاق مین بیشک لازم ماہیت پر تصادق کی ممانعت ممنوع ہے جیسے نور مطلق کا حمل آفتاب پر
بطور اشتقاق ممنوع نہین باقی رہین صور ثلاثہ باقیہ اُن مین ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان حمل
مرتبہ امتیاز ضرور ہے چنانچہ مردمان فہمیدہ سمجھ ہی گئے ہون گے بالجملہ آئینہ وازواجہ امہاتہم اس
بات پر دلالت کرتی ہے کہ ارواح مومنین کا وہ جزء جسکو مصداق مومن قرار دیا ہے اور جزء ایمانی
کہین تو بجا ہے ذات بابرکات رسول اللہ صلعم سے فائض ہوا ہے کیونکہ ضمیر امہاتہم مومنین کیطرف
راجع ہے چنانچہ مشرح اوپر معلوم ہو چکا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب
مومنین کی ارواح کو شامل ہے سو بمقتضاء تقریر مسطور لاجرم اُس مین اگر توسط اور اشتقاق ہوگا
تو از قبیل صدور لوازم ماہیات ہوگا رسول اللہ صلعم واسطہ فے العروض ہین وہ جزء ایمانی آپکے
حق مین لازم ذاتی ہے ارواح کے حق مین عارض ہے ارواح اُسکے لیئے معروض ہونگی غرض آپکا
توسط در بارہ وجود روحانی از قسم وساطت عروض ہے منجملہ وساطت ثبوت نہین اور طریق مختصر
انحصار کے لیئے ایک یہ ہے کہ واسطہ فے العروض ہین اور واسطہ فے الثبوت کی ایک قسم مین تو
واسطہ اور ذو واسطہ مین ایک طرح کا اشتراک ہوتا ہی چنانچہ ظاہر ہے واسطہ فے العروض مین
وہی ایک حصہ دونو طرف مین مشترک ہوتا ہی اور واسطہ فے الثبوت کی ایک قسم مین ہر چند ایک حصہ

دو نو نظرف نہین ہوتا پر دو حصے ایک ہی کلی کے ہوتے ہین ہان قسم ثانی واسطہ فی الثبوت مین
اشتراک نہین ہوتا اور ہوتا بھی ہے تو اتصاف واسطہ کو اتصاف معروض مین کچھ دخل نہین ہوتا جیسے
فرض کیجیے کوئی رنگریز اپنا بھی قدرت خدا سے ایسا ہی رنگ رکھتا ہو جیسا کپڑے کو رنگ کر
بنا دیتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اُسکے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے مین کچھ دخل نہین
اب سنیئے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی مین منحصر ہے چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا
اور مختصراً اب بھی سہی عالم مین دیکھیے تو ظروف مین تو زمانہ غیر قار الذات ہے اور مظروفات مین
حرکت غیر قار الذات ہے سو حرکت کا عدم قرار بھی بطفیل زمانہ ہی سمجھیے غرض عدم قرار ذاتی تو زمانہ مین
ہے اور حرکت مین عرضی اُس کا تجدد زمانہ کے تجدد کا طفیل ہے مگر سوا حرکت کے نہ کوئی وصف
مظروف زمانہ ہے نہ مثل حرکت متجدد الذات ہے جو یون کہا جاے کہ اُس کا ایک حصہ متحرک
کے حق مین دوسرے حصہ کے عروض کا مُعِدّ ہے اور دوسرے کے حق مین دوسرے حصے کے
عروض کے لئے مبدا اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہوگا تو یون ہی ہوگا
کہ وہی ایک حصہ دونون مین مشترک ہو جائے غرض واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم جس مین اشتراک
بھی ہو اور ایک کا اتصاف موجب اتصاف ذی واسطہ ہو بجز حرکت متصور نہین سو رسول اللہ صلعم
کی وساطت با ین نظر کہ روحانیت دونون طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہین ہو سکتی ہان دونون
جانبین حرکات مین سے ہوتین تو مضائقہ نتھا اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کہیے اور یون کہیے
کہ آپکا اتصاف بوصف روحانیت مومنین کے اتصاف روحانیت مین کچھ دخل نہین رکھتا تو اس
مین یہ خرابی ہے کہ اگر دونون کا اتصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف مفروض لازم آئیگا دوسرے
ایک ماہیت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑیگا لزوم لازم اول کی تو یہ وجہ
ہے کہ اتصاف واسطہ کا دخل نہونا تو وہان متصور ہے جہان وصف عارض واسطہ اور ذو واسطہ
کچھ اور ہو اور خود واسطہ کچھہ اور جیسی مثال رنگریز سے خود ظاہر ہے رنگریز اور چیز ہی اور رنگ عارض رنگریز
اور رنگ عارض ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کسی نے اسکو رنگدیا اور کسی کو اُسنے رنگدیا پر جہان مصداق

واسطہ خود وصف عارض ہی ہو پھر کیونکر کہیئے کہ اتصاف معروض مین اُسکو دخل نہین سو یہان
یہی قصہ ہے وصف عارض ارواح مومنین وہ جز ایمانی ہے جسکا اوپر چند بار ذکر آچکا ہے سو
رسول اللہ صلعم کی طرف مصداق عین ذات وہی ہے پھر کیونکر کہیئے کہ اسکا حصول ارواح کے عروض
مین دخل نہین رکھتا باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونون طرف اتصاف عرضی
ہو تو اُن کے لیئے کوئی ایک ہی ما بالذات ہوگا ورنہ صدور واحد عن الکثیر لازم آئیگا کیونکہ حصص منقسمہ
بوجہ انقسام مختلف الماہیت نہین ہو گئے متمیز اور منفصل ہو گئے ہین غرض مجموعہ حصص شے واحد ہے
اُس کا ایک ہی ما بالذات چاہیئے اور حصہ عارضہ روح نبوی صلعم اور حصص عارضہ ارواح مومنین کو
مختلف الماہیت کہیئے تو وہ اشتراک جو بوسیلہ آیات بینات قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی الخ اور
آیۃ لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ الخ اور آیۃ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ثابت
ہو چکا ہے سب گاؤ خوردہ ہو جائیگا ہان تشکیک کے کہنے کی گنجایش ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف
ماہیت متصور نہین کیونکہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے عروض پر ہے کامل فے
الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروض حسب قابلیت کمال مین متفاوت ہوتے ہین
چنانچہ آئینہ اور زمین کے قابل النور ہونیکے تفاوت سے واضح ہے لیکن بطابق حکم نور سب مین وہی
ایک چیز ہے اختلاف ماہیت کی گنجایش نہین غرض جب دونون جانب اتصاف عرضی ہوا اور ما
بالذات دونون کا ایک ہوا تو دونون جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہون گے رہی یہ بات کہ
ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا سبب یا شرط اعنی واسطہ فے الثبوت یا واسطہ
فے العروض ہو سکتا ہے یا نہین سو اس کا جواب یہ ہے کہ اوصاف قارۃ الذات مین تو یہ بات
ممکن نہین کیونکہ واسطہ فے الثبوت ہو یا واسطہ فے العروض سبب تقدم ذاتی ضرور ہے سو اوصاف
قارۃ الذات مین جمیع حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہیئے ورنہ قرار ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ ایسی
شے کا وجود جب تک متصور نہین کہ اُس کے سارے حصے موجود ہون غرض نفس وجود حصص تو
داخل وجود کلی ہے اُس مین تو تقدم و تاخر کی گنجایش نہین ہان عروض معروضات مین تقدم تاخر

ممکن ہے لیکن ایک حصہ کا دوسرے حصہ اور اُس کے معروض کے وسط مین واقع ہونا ممکن نہین
واسطہ فے الثبوت درحقیقت متمم فاعلیت فاعل ہوتا ہے یا یون کہیئے کہ امور ثلاثہ مذکورہ ضروریہ
حدوث مین سے وقوع اُسپر موقوف ہوتا ہے اُسکو اگر مابہ الوقوع کہیئے تو بجا ہے موصل ہوتا ہے
تو وہی ہوتا ہے سو اگر ایک حصہ دوسرے حصہ کے لئے موصل ہو اور متمم ہو تو لاجرم کوئی بات ایسی
بہ نسبت اُس دوسرے حصہ کے ایسی زائد ہوگی جسپر ایصال متفرع ہو اور جس کے سبب اُسکو مابہ
الوقوع کہیئے سو یہ بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کہیئے تو ماہیت تو دونون مین برابر مشترک ہے
اگر ماہیت ہی سرمایہ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی علےٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض
دونون مین مشترک اور اگر معروض کی طرف یہ اختلاف منسوب ہے تو حصہ کا نام مفت بدنام ہی ہماری
غرض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ اُسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت
نہین ہوسکتا اس صورت مین بالضرور ایک جانب اتصاف ذاتی اور دوسری جانب عرضی ہوگا
سو رسول اللہ صلعم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف ابوت و بنوت منعکس و
منقلب ہو جائیگا ہو نہو رسول اللہ صلعم کی جانب اتصاف ذاتی اور مومنین کی جانب اتصاف
عرضی ہوگا مگر یہ بات بعینہٖ اُسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کو دربارہ وجود روحانی جزء ایمانی
واسطہ فے العرض کہیئے والحمد للہ علے ذلک اب ہم اگر اُس بات کو یاد دلاکر کہ ازواج مطہرات کا
امہات المومنین والمومنات ہونا رسول اللہ صلعم کی ابوت کی فرع ہی یون دعویٰ کرین کہ رسول اللہ
صلعم کی روح پرفتوح مومنین کے وجود روحانی خاصکر جزء ایمانی کے لیئے واسطہ فی العروض
ہے اور ارواح مومنین عارض بمعنی مذکور اعنی ارواح مومنین آپ کی روح اقدس کے
آثار ہین اور باین وجہ آپ ابو المومنین ہین تو ہم جانتے ہین کہ قدردان کلام ربانی جنکو بیان
نکات آیات سے ترقی ایمان ہو اور محبان حبیب رب العالمین صلعم جنکو آپ کی شرح کمالات سے
شادمانی ہو ایسے شاد ہوکر ان باتون کو یاد کرین جیسے کوئی کھوئی ہوئی چیز جو عزیز بھی ہو پھر ہاتھ
آجائے اور اُسکو سنبھال کر رکھین بالجملہ جسکی طبیعت سلیم اور ذہن مستقیم ہی ان باتون کو سنکر شاد

ہون گے اور سمجھکر داد دینگے اور کیون نہو یہ تقریر کلام اللہ کے تبیانًا لکل شئ اور معدن الحقائق ہونیکے لیئے عمدہ شاہد ہے اور رسول اللہ صلعم کے شرف اور افضلیت کے لیئے برہان کامل ہے دفع شبہات کے لیئے جو دربارہ خصوصیات ضعیف الایمانون کے دلون مین آتے ہین جو کچہہ لکہا گیا ہے اور انشاء اللہ لکہا جاویگا ماخذ صحیح ہے اور ازالہ ترددات کے لیئے جو دربارہ کلام ربانی ہونے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبون کے دلون مین پڑ جانے ہین تقریر فصیح ہے غرض یہ استدلال جو جملہ وازواجہ امہاتہم سے ماخوذ ہے دربارہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلعم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کیلیئے افادہ یقین مین کافی ہے مگر باندیشہ سوفہمی متعصبین اور غلط کاری متوہمین اور نیز باین نظر کہ اقتضاء النص اور دلالت التزامی پہر اقتضاء النص اور دلالت التزامی ہی ہے عبارت النص اور دلالت مطابقی کو نہین پہونچتی دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلعم کے واسطہ فی العروض ہونے مین عبارت النص اور آپ کی ابوت روحانی مین بدلالت مطابقی دلالت کرے پیشکش ناظرین اوراق ہی جملہ وازواجہ امہاتہم سے پہلے متصل ہی دوسرا جملہ یہ ہے النبی اولی بالمومنین من انفسہم جسکے یہ معنی ہین کہ نبی زیادہ نزدیک ہے مومنون سے بہ نسبت اونکی جانون کے یعنی اُن کی جانین اُن سے اتنی نزدیک نہین جتنا نبی اُن سے نزدیک ہی اصل معنی اولی کے اقرب ہین اور جس کسی نے احب اور اولی بالتصرف اُسکی تفسیر مین کہا ہے وہ اُس کے مخالف نہین اور اس قسم کی اقربیت کو اُحبیت اور اولی بالتصرف ہونا لازم ہے علت محبوبیت اور اولویت تصرف یہی اقربیت ہے پر اقربیت کیلیئے یہ دونون باتین علت نہین ہوسکتین اور ابتک بھی اطمینان خاطر نہین ہوا ہو تو لیجیئے ادہر کان کیجیئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا بدیہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق مین بالبداہتہ اپنی ہی ذات ہے اُسکے بعد جو اُس سے قریب ہے بہ نسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بہائیون کی محبت کا تفاوت اسیوجہ سے ہے مگر ایک قرب ظاہری ہے جیسے زمان یا مکان دوسرا قرب باطنی جیسے قرب اخلاق و امزجہ و اوصاف مگر جیسے قرب ظاہری مین اتحاد زمانی یا مکانی جسقدر ہو ضرور ہے قرب باطنی مین بھی کوئی امر مشترک ہوگا سو

امر مشترک کا نام ہم معدن رکھتے ہین کیونکہ حضرت رسول اللہ صلعم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن
تعبیر فرمایا ہے فہم ہو تو یہ بات حدیث الناس معادن کمعادن الذہب والفضۃ سے ظاہر ہے بالجملہ
اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ مین قریبون کے ساتھ ہوتی ہے قرابت
نسبی مین محبت کا لزوم اور عدم قرابت نسبی مین محبت کا نہونا جو بالبداہتہ مشہود ہے اس بات کے
لئے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے پھر دیکھئے کہ قرابت نسبی کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ اُسکی
اصل یعنی اجزاء نطفہ پدری اُسکی اصل کے ساتھ کبھی قرین تھا اور باہم ایک مکان مین مخلوط تھے بعد
پیدایش اگر دوسرا قرب سواے مقاربت سابقہ کے میسر آجاتا ہے تو وہ محبت اور مضاعف ہوجاتی
ہے دیکھئے بچہ اگر پیدا ہوتے ہی مرجاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہین ہوتا اور اگر چندے آغوش
مادر اور کنار پدر مین رہکر جان بحق تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ رنج نہین اُٹھاتے اور اگر جوان
ہوکر جہان سے جاتا ہے تو پھر تو والدین مرنے سے پہلے مرجاتے ہین یہ ازدیاد صدمہ جو ازدیاد
محبت پر دلالت کرتا ہے بجز مزید زمان قرب اور کسیو جہ سی نہین غرض جون جون قرب مین ترقی
اور تضاعف ہوتا ہے وُون وُون محبت اور لوازم محبت اور آثار محبت مین ترقی اور تضاعف
حاصل ہوتا ہے یہانتک کہ اگر دو آدمیون کا انداز مزاج ایک سا ہوتا ہی اور رنگ ڈھنگ ملتا ہی تو یان
وجہ کہ یہ دونون ایک معدن کے دو ٹکڑے ہین اور کبھی باہم دونون قرین یکدیگر تھے ایک دوسرے سے
مربوط ہوتے ہین اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم نرکھتے ہون علے ہذا القیاس ایک ولایت کے دو آدمی
بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک بستی کے دو آدمیون مین جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیرون مین نظر نہین آتا
بنی آدم کو بنی آدم سی اور گھوڑون کو گھوڑون سے اور علے ہذا القیاس اور جانورون کو اور جانورون
سے جو ارتباط ہے غیرون سے نہین اور کہین ایک قسم کی قرابت محبت سی خالی
نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اُس سے غالب ہوتی ہے اُس کے
معارض ہوتی ہے چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائینگے میرے سمجھانے کی حاجت نہین بالجملہ قرب
کسی قسم کا کیون نہو اپنے موافق مورث محبت ہوتا ہی خدا سی جسکا نام ہی قریب ہے اور جس کی شان

نحن اقرب الیہ من حبل الورید ہے ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اسکے طالب نہوتے کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں جو بطور خود خدا کے طالب نہون یہ سہی کہ سوا اہل اسلام کے سب ناکام ہین مگر اُن کی ناکامی دلیل عدم محبت نہین ہوسکتی ثمرہ ضلالت اور غلطی راہ ہے اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب مین نکلے اور اپنی غلطی سے اُس کے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اُس کی ناکامی مین شک نہین ایسے ہی اُسکی محبت مین بھی شک نہین یون بھٹکتے پھرنا خود دلیل محبت ہے محبت نہوتی تو پھر کیا غرض تھی جو یون عمر گنواتے اِدھر خود خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے ان اللہ لایحب الکافرین یہ دہمکی خود اس بات کی دلیل ہے کہ کافرون کے دل مین خدا کی محبت ہے ورنہ اس مین دہمکی ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یون کہے کہ مجھے تجھسے محبت نہین میرا دل تجھسے نہین ملتا تو اُسی کے دل سے پوچھیے کہ اُسپر کیا گزرتی ہے اور یہ بات اُس کے دل کا کیا حال کرتی ہے ہان کسی اجنبی سے اگر یہی بات کہے تو اُسکی پاپوش سے بالجملہ یہ تخویف بے اس کے متصور نہین کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف حرف عائد ہوگا کہ موقع دیکھین نہ بے موقع بوچاہتے ہین فرما دیتے ہین اور اپنے حکیم اور متین ہونیکا کچھ لحاظ نہین فرماتے اور علے ہذا القیاس یہی آیۃ اسپر بھی دلالت کرتی ہے کہ مومنون کے دل مین بھی اپنے رب العالمین کی محبت ہے کیونکہ یہ تخویف جو مقید بوصف کفر ہے بحکم مفہوم مخالف مومنون کے حق مین بشارت ہے مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اُسی کے حق مین متصور ہو جو اُسکا طالب ہو سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہوگا جو خدا کا محب ہوگا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہین رکھتا اُس کے حق مین خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہوگی اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یون کہے کہ مجھے تجھسے محبت ہے تو اُس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی امید ہے کہ ہے تو مین کیا کرون بالجملہ یہ تخویف اور یہ بشارت اگر طرف ثانی مین محبت نہو تخویف اور مُبشر کی تذلیل کا سامان ہے سو خداوند اکرم کہا اور سامان تذلیل کہا غرض آیات ربانی کو دیکھیے یا حالات انسانی کو دیکھیے خدا کی محبت ہر دل مین نکلتی ہے

لیکن اسکا سبب کوئی بتلاسے تو یہی سو اُس قرب ہیچون کے جسپر اسم شریف قریب اور آیۃ نحن اقرب الیہ من حبل الورید دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جمال باکمال ابتک دیکھا نہین خدا کے کلام محبت سے پہلے کسی نے سُنی نہین جو یون ہی کہیئے ع نہ تنہا عشق از دیدار خیزد + بسا کین دولت از گفتار خیزد + اور اگر فرض کیجئے دیکھکر ہی فریفتہ ہوئے ہین تب بھی یہی بات ہے کہ اون کی ارواح کو کسی قسم کا قرب اُس جمال باکمال سے ہے جو سرمایۂ الفت و موافقت ہے آدمی کو وہی چیزین بھاتی ہین جو اوس کے کام آتی ہین مگر کسیکے کام وہی آتا ہے جو اُس کے معدن کا ہوتا ہے کہین بھی سُنا ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا ہے آگ کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے آنکھ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے کان سے یا ناک سے یا ہاتھ سے یا پانون سے یا کسی اور عضو سے نہین نکلتا مگر موافقت بایںمعنی کہ دونون کا ایک معدن ہو وہ بعینہٖ قرابت نسبی ہے قرابت نسبی مین بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے بالجملہ موافقت قرب معدن کو محبت لازم ہے بلکہ محبت وہین ہوتی ہے جہان قرب معدن ہوتا ہے ہان معدن کی دو قسمین معلوم ہوتی ہین ایک تو یہ کہ دو چیزین باہم ایک وصف انضمامی مین شریک ہون اور یہ دونون اوس کلی کی فرد ہون جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اخلاق کے کہ وصف انسانی مین یا کسی خلق مین شریک ہین اور دونون اُس کے فرد ہین دوسرے یہ کہ کسی وصف انتزاعی مین شریک ہون جیسے عربی ہونا یا ہندی فارسی وغیرہ ہونا یا مکی مدنی دہلوی وغیرہ ہونا قسم اول کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہین اور قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور غیر حقیقی رکھتے ہین قسم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے پر قسم ثانی کے جزئی ہونے مین شاید کسیکو کچھ تامل ہو سو اُسکا جواب یہ ہے کہ انتزاعیات اضافیات ہوتے ہین اور اضافیات مین دربارۂ احکام اگر اعتبار ہوتا ہے تو مضاف اعنی منشاء انتزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث مین ظاہر ہے کہ جزئی ہے کلی نہین غرض اسجگہ امر مشترک جو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا ضلع یا ولایت مثلاً وہ جزئی ہے یون بتکلف کہہ ہی سکتے ہین کہ سکونت وطن واحد دونون مین مشترک ہے اور وہ امر کلی ہے جزئی

نہین لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف انضمامیہ مین بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت اضافت کے مضاف اعنی وصف انضمامی کلی ہے اور یہان مضاف جزئی ہے مگر چونکہ ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جسقدر موجب محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی اسقدر موجب محبت نہین ہے اور کیون نہو وصف انتزاعی وصف انضمامی کو نہین پہونچتا اور امر جزئی کلی کی برابر نہین ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک بستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیون مین باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہین ہوتی جو دور دور کے رہنے والون مین بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے علے ہذا القیاس دوستون کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیون کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اُس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہان اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہان اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہین اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اُس کو کچھ سروکار نہین کون نہین جانتا کہ ماں باپ کے صلب و شکم سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہین ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق مین بمنزلہ مسکن ہے تو اتحاد نسبی مین بدن کو ایک اصل اور معدن اعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد ولایت مین اسی ایک معدن کیطرف انتساب تھا ایسا ہی یہان بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی اعنی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہرچند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتدا اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے خاصکر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے بنظر غائر دیکھیے تو اتحاد مذہبی مین اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اُسیکے طفیل مین پیدا ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ اوصاف بالفعل کیلئے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لئے پہلے سے حاصل ہو چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب

وحلم وجود وبخل وحسن خلق وترشروئی وعدل وظلم کے اقسام بالفعل مین سے ہین سو جیسے اوصاف
مذکورہ مین قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہردم
غضبان وحلیم وجواد وبخیل وخوش خلق و بدخلق عادل ظالم کہہ سکتے ہین آثار غضب وحلم وجود
وبخل وحسن خلق وغیرہ صادر ہون کہ نہون ایسے ہی ایمان وکفر وتقوے وفسق وغیرہ کو بھی سمجھنا
چاہیئے اور یہ بھی ظاہر ہے خاصکر ناظرین اوراق گذشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ لازم ماہیت موصوف
حقیقی ہوتا ہے اس صورت مین اشتراک وصف بالقوۃ ازقسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ
جو غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور بنسبت محبت نسبی کے اُس کی قوت معلوم ہے
چنانچہ اُس کے غلبہ کے وقت بہائیون کو اگر مخالف ہوتے ہین تو مار ڈالتے ہین اور بہائی حقیقی
نہ سہی بنی آدم سب آپس مین بھائی ہین ایک دوسرے کو جو بوجہ تخالف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے
تو اُسکی وجہ یہی ہے کہ یہان اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب مین اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو
جو مال و دولت وآب ونان یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اُسکی وجہ یہ ہے کہ غذا تو بدل ما تحلیل ہے
باقی محسن اور اموال یا ذریعہ حصول بدل ما تحلل ہین یا آلہ تبدل یا مانع تحلل ہوتے ہین اور اگر کہین
تبدل وتحلل کی گنجایش نہین بھی ہوتی تو اس سے بھی کیا کم کہ کسی محبوب کے حصول کیلیئے یہ اسباب
ذریعہ ہوتے ہین یا کسی محبوب کی حفظ کے وسیلہ بنجاتے ہین اور اجزاء بدنی وہ ہین کہ جن کے انتساب
اور متعلقات سے محبت ہے چہ جائیکہ وہ خود ہون کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اُس کی بھی
وجہ ہے کہ اِس کا بدن اور اُسکا بدن دونون ایک معدن سے نکلے ہین اور ظاہر ہے کہ اسصورت
مین ایک کو دوسرے سے فقط علاقہ انتساب ہے ایک بدن دوسرے بدن کے ساتھ قائم نہین
ایک دوسرے کا وصف نہین غرض ایک دوسرے کے ساتھ منضم نہین ایک دوسرے کا وصف
انضمامی نہین فقط ایک علاقۂ انتساب ہے سو جب اُسکے بدن کے منتسبات اسقدر محبوب ہین
خود اجزاء بدن کسقدر محبوب ہونگے آخر بدن ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے
یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام جسمی کو روح کیطرف جو اصل مرجع ضمائر ہے اور مسمی بعلم

ہوتی ہے راجح کر دیتے ہین کبھی کہتے ہین کہ زید مثلاً دبلا یا موٹا ہو گیا یا فلان شخص طویل ہے
یا حسین ہے علے ہذا القیاس اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام جسمی ہین روحی نہین اور پھر بے واسطہ
اظہار مضاف ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہین غرض بایں وجہ کہ بدن انسانی ایک
وجہ سے قائم مقام روح ہے گویا اُسکی محبت اپنی ہی محبت سمجھی جاتی ہے جیسے جمالی محبت کو
حالانکہ محبت جسمانی ہے عرف مین صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہین رہا یہ شبہہ کہ یہ
تو مانا کہ محبت اپنی ساتھ ہوتی ہی یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ کیونکر کہئے کہ کسیکا کام اُسی سے
نکلتا ہے جو اُس کے معدن کا ہوتا ہے آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور آگ کا کام روغن سے
نکلتا ہے حالانکہ اتحاد معدن نہین سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات اگر صحیح نہین نہ سہی
ہمین فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب المعدن کے ساتھ ہوتی ہے مگر بایں
نظر کہ محبت غذا قابل انکار نہین اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن سے اگر
بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اسکے چلتا ہے کہ شکل روغنی اور شکل غذائی زائل ہو کر شکل
بدنی اور شکل ناری اُسکی جگہہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صورت مین اتحاد معدن کے انکار کی گنجایش
نہین اور یہ بات نہ سہی آخر اتنی بات سے تو انکار ہو ہی نہین سکتا کہ روغن سے آگ کا کام چلتا ہے
پانی سے نہین چلتا سو یہ فرق بجز اسکے نہین ہو سکتا کہ پانی اور روغن مین فرق ہو سو وہ فرق
یون تو ممکن ہی نہین کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہو گا تو یہی ہو گا کہ روغن مین ونار مین تو
توافق اور پانی اور آگ مین تخالف ہو وجہ توافق کی کچھہ ہی سہی صورت ہو ہیولی ہو جزء لا تیجزی ہو
کچھہ اور ہو بہرصورت ہماری طرف سے جو ہر ہو عرض ہو کچھہ اور ہو بالجملہ ہر چہ بادا باد اتحاد آثار
کے لئے بقدر اتحاد مؤثر کا بھی اتحاد چاہیئے جب یہ بات محقق ہو گئی تو اب سنئے کہ لاجرم محبت
تو موافق ہی سے ہو گی مخالف سے نہو گی ہر کسیکو وہی چیز بہائیگی جو موافق ہو گی اعنی جس چیز سے
ایک نوع کا اتحاد ہو گا اور جس سے تباین و تخالف ہو گا اُس سے محبت تو درکنار اُلٹی
عداوت اور مخالفت ہی ہو گی اور یہ بات باوجود بداہت اگر بایں وجہ مقبول نہین کہ قاسم نے

کیون کہی تو یہ وجہ معقول مگر رسول اللہ صلعم کا ارشاد تو بہر حال قابل تسلیم و ایمان ہے جناب سرور کائنات علیہ وعلی آلہ افضل الصلوات والتسلیمات بھی یون ہی ارشاد فرماتے ہین الارواح جنود مجندۃ فما تعارف منہا ائتلف وما تناکر منہا اختلف جملہ الارواح جنود مجندۃ کو خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلتا ہے یا اور کچھ غرض حدیث الناس معادن کمعادن الذہب والفضۃ اور حدیث الارواح جنود مجندۃ مین ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے ہان فروع متفرعہ جدی جدی ہین لیکن جب بنار محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی تو جسقدر اتحاد ہو گا اسیقدر محبت بھی ہوگی سو جیسے دو بھائیون مین فقط اتحاد معدن بایمعنی ہے کہ ایک ماباپ کے صلب اور شکم سے خارج ہوئے ہین اور اولاد و ماباپ مین اس سے زیادہ اتحاد ہے کیونکہ دو بھائی اپنے آپ تو جُدے جُدے تھے پر معدن فقط ایک تھا اور یہان ایک خارج ہے تو ایک معدن تیسری کوئی چیز ہی نہین جس کو ان دونون کا معدن قرار دیجیے اور ان دونونکو بمنزلہ دو بھائیون کے جدا جدا مقرر کیجیے ایسے ہی دو مسلمانون مین اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک معدن یعنی ذات بابرکات محمد رسول اللہ صلعم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہین اس صورت مین مسلمانون اور خود حضرت سرور کائنات علیہ وعلی آلہ افضل الصلوات والتسلیمات مین کوئی معدن مشترک نہو گا بلکہ اہل ایمان بمنزلہ خارج اور رسول اللہ صلعم بمنزلہ معدن ہونگے مگر جیسے بنسبت بھائیون کے اولاد اور مان باپ مین رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی بہ نسبت رابطہ فیمابین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیمابین اہل ایمان اور حضرت رسول اللہ صلعم کے ہو گا قوی تر ہو گا سو جس کسی نے اولے من انفسہم کی تفسیر مین احب من انفسہم کہا ہے اُس کا یہ کہنا تفسیر اقرب من انفسہم کے مخالف نہین بلکہ اور موید ہے کیونکہ محبت کے لئے تو کوئی وجہ چاہیئے اور تقریر مسطور سے واضح ہو چکا ہے کہ وجوہ محبت اتحاد معدن اور قرب معدن مین منحصر ہین اور اگر واضح نہوا ہو تو سنیئے کہ استقرار سے معلوم ہو گا کہ محبت یا نسبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا احسانی محبت نسبی اور احسانی کو تو سن چکے ہو کہ ایک مین اتحاد معدن خود ہے اور ایک مین متحد المعدن اور قریب المعدن

کے حصول کے لیے محبوب احسانی ذریعہ ہوتا ہے غرض محبت احسانی بالعرض ہوتی ہی اصل محبوب
تو کوئی قریب المعدن ہی ہوتا ہے پر چونکہ محسن اُس کے حصول کا سامان ہوتا ہے تو وہ
محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض ہو جاتی ہے مگر ناظرین اوراق گذشتہ کو اس مین تامل
نرہا ہوگا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہین ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے
اس لئے یہان بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی رہا محسن محبوب نہوا رہی محبت کمالی اور
جمالی اُسکی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے پر جمال بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے
اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے سو محب مین اگر وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کی
جانب سرمایۂ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہین تو یون کہو محب مین نقصان
اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کے لئے کوئی معیار اور پیمانہ چاہیئے جیسے فرض کیجیے وجود
جسمانی انسانی کے لیئے اعضاء چند مقرر ہین مجموعہ اون سب کا کمال و نقصان اعضاء کے لیئے
معیار اور نمونہ ہے اگر کسی کے پوری دو آنکھین ہین مثلاً تو فبہا ورنہ ایک ہے یا دونون کی
دونون ندارد ہین تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اسقدر نقصان ہے ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا ایک
نمونہ و معیار چاہیئے سو اگر محب مین نقصان ہے تو یون کہیئے کہ اُس کے وجود جسمانی یا روحانی
مین یہ عضو چاہیئے تھا وہ نہین ملا یا یہہ وصف اور یہ خلق چاہیئے تھا وہ عطا نہین ہوا لیکن
یہہ عدم اُس عدم سے کس بات مین کم ہے کہ آنکھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جاے یا ہاتھ ہو اور
ٹوٹ جاے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہان عدم سابق ہے یہان عدم لاحق اس سے فرق
محبت اور عدم محبت نہین ہو سکتا فرق شدت و ضعف متصور ہے سو اوس کی وجہ یہ ہے
کہ انتفاعات بالفعل جو اعضاء بدنی سے حاصل ہوتے ہین ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو
اعضاء کی طرف سے سمجھنا چاہیئے سو محبت احسانی اُس محبت کمالی کے ساتھ منضم اور
بہم ہو جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتون کو جو لڑکپن
مین ہوتی ہین اور خدمت اور اعانت کو جو جوانی مین کرتے ہین از قسم احسان سمجھیئے کیونکہ احسان کی

حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول مین کچھہ اعانت ہو سو پیاری
باتین اور خدمت اور انتفاع کس کو مطلوب و مقصود نہین ہوتا علاوہ برین درصورت طول مقارنت
ایک قرب زمانی بھی حاصل ہو اور قرب زمانی ہو یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے کیونکہ یہ بھی ایک
قسم کا قرب معدن ہے کلی نہین جزئی ہی سہی حقیقی نہین غیر حقیقی ہی سہی بہرحال عدم سابق ہو یا عدم
لاحق دونون موجب ملال ہوتے ہین چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور رنج فراق بعد وفات اسپر
شاہد ہے علاوہ برین مادرزاد اندھون لنگڑون کو آنکھہ پاؤن کے تمنا کا ہونا اور صحیح سالمونکو
اندھا لنگڑا ہو کر رنج و تاسف کرنا دونون حال مین محبت کی دلیل ہے اگر محبت نہوتی تو یہ تمنا
اور یہ تاسف ہرگز متصور نتھا لیکن عدم لاحق کی صورت مین وہ محبت اپنی محبت سمجھی جاتی ہے
اگر آنکھون والا اندھا ہو جاتا ہے تو اُس کا رونا اپنی ہی آنکھون کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھون کا
رونا نہین سمجھا جاتا سو عدم سابق مین بھی اپنی ہی محبت سمجھیے کسی غیر کی محبت نہ سمجھیے جب یہ بات
مقرر ہو چکی تو ہماری گذارش بھی سنیئے کہ اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت
بمقتضاے تقریر مسطور ایکطرح سے اپنی ہی محبت ہے تو اس صورت مین اہل کمال کی محبت کی بنا بھی اُسی قرب
معدن پر ہوئی یہ تو اُن اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے ہم جنس ہون جیسے بنی آدم کے
لیے بنی آدم پر لباس فاخر و زیبا اور مرکب تیز و خوشنما اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن و گلزار و باغ
و جوئبار وغیرہ کی تمنا اور الفت مین مشکل ہے سو اُسکا جواب اول تو یہ ہے کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ اجناس
و انواع مشترکہ کے سمجھیے جیسے اُنمین باوجودیکہ اشتراک سب مین مشترک تفاوت قرب و بعد ہے مثلاً کوئی جنس
قریب ہے کوئی بعید ایسے ہی معادن مشترکہ مین بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے اگرچہ
بنسبت امور غیر مشترکہ کے سب قریب ہی سمجھے جائین سو جس چیز کو آپ زیبا یا خوش نما یا خوش
قطع کہین گے اگر وہ معدن قریب مین شریک نہین تو کیا ہوا معدن بعید مین شریک ہے
یعنی کمال و جمال کہین کیون نہو آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ جنس
ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لیئے بمنزلہ نوع کے ہے یہ توجیہ ہے کہ اشیاء

مذکورہ کی محبت کو کمالی اور جمالی سمجھیے اور اگر احسانی کہیے اور بظاہر بجا ہے کیونکہ محبت احسانی
حقیقت مین اُس محبت کا نام ہے جو کسی سے بوجہ انتفاع پیدا ہو تب اس تقریر کی کچھہ حاجت
ہی نہین ہان اس وہم کے دفع کے لیئے کہ بنا محبت اشیاء مذکورہ انتفاع پر ہے تو فرق نیک و
بد کیون ہے اتنا اور کہنا ضرور ہے کہ جو منافع مین فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک
اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے شرح اس معما کی یہ ہے کہ ممکنات خصوصًا خلاصہ ممکنات حضرت
انسان کو غور سے دیکھیے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیون نہو اگر یہ نہو تو ممکن پھر ممکن نہو واجب ہو
غنا اور استغنا خواص واجب مین سے ہے اور حاجت کی بنا سب جانتے ہین کہ عدم پر ہے جس
چیز کی حاجت ہو اُس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز نہین اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر عدم درکار ہوا
کرتا ہے اگر کسی کی آنکھہ نہو تو آنکھہ ہی کی حاجت کہو اور آنکھہ ہی درکار سمجھو اس صورت مین اس عدم
اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی جیسے قالب اور مقلوب اور بدن اور انگرکھے کی مثال ہے
کیونکہ قالب کے جوف مین اور انگرکھے کے اندر جسقدر خلو ہے اوسیقدر مقلوب اور بدن کی
ضرورت ہے کمی بیشی دونون مطلوب نہین بلکہ دونون صورتین موجب قبح ہین اس صورت
مین جسقدر کوئی چیز اُس عدم کے مطابق ہوگی جو ملزوم حاجت ہے اسیقدر مرغوب اور محبوب
ہوگی اس جگہہ سے تفاوت رغبات کی وجہ جو فیما بین بنی آدم بلکہ تمام حیوانات مین مشہود ہے
خوب سمجھہ مین آگئی ہوگی یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت
محبت احسانی ہے لیکن بغور دیکھیے تو محبت کمالی اور محبت جمالی مین بھی یہ بات جاری ہے اول
ایک مقدمہ معروض ہے وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجودات ممکنات
وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہین وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب الوجود بھی وجود خاص
ہو تو عدم اُس کو محیط ہو کیونکہ تخصیص الشئ بنفسہ تو محال ہے ہو نہو غیر سے ہو سو سواء وجود کے بجز عدم
اور کیا ہے جس سے تخصیص کی امید رکھیے لیکن وجود خاص اور وجود مقید جن کے ایک ہی
معنی ہین بے اختصاص و تقیید متصور نہین اور تقیید اور اختصاص کو تناہی لازم ہے ورنہ

لاتناہی بجمیع الوجوہ ہو اور اُس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہین اور جب تناہی ہوئی
تو احاطۃ العدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتناہی موجود ہے مثال پوچھیئے تو سطح کو دیکھیے کہ سطوح
خاصہ اعنی مثلث و مربع و مخمس وغیرہ دائرہ و بیضوی و منحرف و قطاع وغیرہ جو خطوط معلومہ کے
احاطہ مین ہوتے ہین قطع نظر خطوط معلومہ کے احاطہ کے دیکھیئے تو تقیید اور اختصاص ہی نہین اور بعد
لحاظ خطوط معلومہ ملاحظہ کیجئے تو تقیید اور اختصاص تو معلوم پر تناہی اور احاطۃ العدم پہلے موجود ہے
غرض یہ ہے کہ جب مثلث مثلا ہوگا تو خطوط ثلاثہ کے باہر کے سطح کو اُس سے منقطع سمجھ لین گے
ورنہ پھر مثلث کہان اُس کو شامل کیجئے تو پھر مثلث سے ہاتھ دہوئیے اور یہ غرض نہین کہ آگے
پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سنیئے کہ وجود متناہی
کو احاطۃ العدم لازم ہے اور یہی صورت تقیید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور
مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لاجرم اوس مین احاطۂ عدم نہوگا خاصکر وجود مطلق مین کیونکہ عدم محیط
مصداق سلب عدولی ہے تو اوس کے لیئے کوئی موصوف اور موضوع موجود چاہیئے اسصورت
مین خلاف مفروض لازم آئیگا جہان عدم الوجود کہتے تھے وہان وجود نکلا اور مصداق سلب
بسیط ہے تو اُس کے لیئے تحقق نہین جو یون کہیئے کہ وہ محیط ہے اور وجود اوس کے احاطہ
مین ہے اور محاط ہے بہرحال وجود مطلق منتہی علے العدم نہین ہان وجود مقید البتہ محاط
بالعدم ہے لیکن اس صورت مین بالضرور اس احاطہ مین جو بوسیلہ عدم حاصل ہوا ہے کسی
پارۂ وجود ہی کو جدا کیا ہوگا سو وہ پارہائے وجود جو بوجہ تقیید جدے ہوئے ہین در بارۂ تحقق
ہمسنگ واجب ہون گے اور شریک واجب الوجود ہون گے واجب الوجود سے صادر نہوئے
ہونگے تو وحدت واجب جو تسلیم کردۂ اہل منقول و اہل معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائے گا
دوسرے وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب تو مصداق واجب عدم ہوگا نہ وجود اور
اس صورت مین واجب الوجود واجب العدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ
عین وجود مطلق کا وجوب ہے جو بذات خود واحد ہے غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب نہین بھی

تب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑیگا اور واجبون کے تکثر سے خود وحدت واجب لازم آئیگی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونیکی یہ دلیل ہے کہ وجودات ممکنات اگر وجودات مطلقہ ہون تو دو حال سے خالی نہین یا تو ہمہ وجوہ عین واجب ہون تب تو ممکن نکہو واجب کہو معہذا یہ تکثر بدیہی اور یہ حدوث وجود و عدم جو عالم مین بالبداہتہ مشہود ہے سب غلط ہوا جب بدیہیات اور محسوسات بلکہ محسوسات مین سے بھی اول محسوسات کا اعتبار نہین اور یہ علوم غلط ہین تو پھر کونسا علم صحیح ہوگا جو اعتبار کیا جائے غرض کوئی بات قابل اطمینان نہوگی اور غیر واجب ہین تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم مین دو مطلق نہین ہو سکتے تکثر بے تقیید ممکن نہین لاجرم مقید ہون گے لیکن تقیید چنانچہ ابھی معلوم ہوا انتہاء الوجود بالعدم کو کہتے ہین تو بالضرور اطراف وجودات ممکنہ مین عدم ہوگا اور چونکہ ممکن بجمیع الجہات ممکن ہے واجب نہین تو وجودات ممکنہ بجمیع الجہات عرضی ہونگے ذاتی نہونگے اور جب وجودات ممکنہ بجمیع الجہات بالعرض ہوے بالذات نہوئے تو ممکن مین بجمیع الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہے تو لاجرم وجود وسط عدم مین واقع ہوگا اور عدم صورت مفروضہ مین محیط ہوگا اس تقریر سے دو باتین اہل فہم کو بخوبی واضح ہوئین ایک تو یہ کہ وجود واجب متناہی نہین غیر متناہی ہے اعنی منتہی علے العدم نہین جو عدم اُس کو محیط ہو دوسرے یہ کہ وجود ممکن متناہی ہے اعنی منتہی علے العدم ہے اور عدم اُس کو محیط ہے لیکن اقتران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہون گے جیسے مثلث اور مربع کی مثال سے واضح ہے کہ نقطہ و خط و سطح حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہین کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلا تمام ہوتا ہے تو یون ہی کہتے ہین کہ آگے خط نہین یا سطح نہین یا جسم نہین اور خط و سطح و جسم تمام ہو گئے سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے بالجملہ جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اُس خط اور اُس سطح اور اُس جسم کا وجود اور اُس خط اور اُس سطح اور اُس جسم کا عدم جو بعد انتہا خط و سطح و جسم ہے جب باہم مقترن ہوئے تو وجود خط

اور عدم خط کے اقتران سے جو ایک انتہا اور ایک حد فاصل پیدا ہوئی اس کا نام تو نقطہ ہے
اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقتران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہے اُس کا نام خط ہی اور وجود
جسم اور عدم جسم کی اقتران سی جو ایک حد فاصل پیدا ہوتی ہی اُسکا نام سطح ہی بالجملہ ہر وجود و عدم کے اقتران
سے حدود فاصلہ پیدا ہوتی ہین مگر حدود فاصلہ خط و عدم خط و سطح و عدم سطح و جسم و عدم جسم کا تو اہل
ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح مین مقرر کرلیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا ابتک کوئی نام مقرر
نہین ہوا ہم اپنی اصطلاح مین ہر قسم کے حدود فاصلہ کو ہیکل اور ہیئت نام رکھکر سیاق تقریر مین
ہیکل یا ہیئت سے تعبیر کرینگے اب سنیئے کہ لوازم نور شمس تو ہر پارۂ نور اور ہر شعاع مین موجود
ہین اسکی ضرورت نہین کہ نور بجمیع حصص ہو تو لوازم نور ہون نہو تو نہون کشف الوان اور مبدأ
انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعون مین ملکر پایا جاتا ہے ویسا ہی چہوٹے سے
چہوٹے نور کے ٹکڑے مین بھی یہ بات موجود ہے باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا دور تک روشن
کرتا ہے اور چہوٹا تہوڑی دور تک سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہین یہ فرق مقداری ہے سو جیسے
لوازم نور ہر نور کے ٹکڑے مین موجود ہین ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصہ مین موجود ہونگے
مگر ظاہر ہے اور نیز ابھی واضح ہو چکا ہے کہ وجود من حیث ہو قابل عروض عدم نہین ورنہ اتصاف
الشئی بالضد لازم آئیگا اور وجود معروض عدم ہوگا اور جب قابل عروض عدم نہوا تو بایں وجہ کہ اب
نہ عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لاحق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہونگے
اس لیئے نفس وجود مقید بالعدم تو جس مین وجود من حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہین
ہوسکتا رہی قید عدم اُسکو مصداق ممکن کہیئے تب بہی خرابی کہ درصورت وجود ممکن اتصاف
الشئی بالضد لازم آئیگا اور سوا اس وجود مقید اور عدم قید کے اگر کچہہ ہے تو یہ حدود فاصلہ ہین
جو بعد اقتران وجود و عدم ظہور مین آئی ہین اور بعد اقتران اور قبل تقیید یکے بدیگرے قابل انتزاع
ہوئی ہین غرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ ہین جو بہ نسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہین
لیکن کسکا انتزاع اُس موجود حقیقی کا جسکو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہیئے نہ یہ کہ ہم تم بھی انتزاعی ہی

سے ادراک کرتے ہین اور ہماری نسبت بھی امور انتزاعی ہین اس کی ایسی مثال سمجھیے کہ کوئی
شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب مین دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال باندہے تو اُس کارخانے
کے ارکان اور اشخاص اور اشیا، کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہین تو بہ نسبت اس صاحب خیال اور
خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہین ایک کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیا مین سے بہ نسبت
دوسرے کے موجود خیالی نہین کہہ سکتے ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم اگر انتزاعی اور
خیالی ہین تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہین آپس مین ایکدوسرے کے نسبت خیالی نہین
کہہ سکتے ہان موجودات انتزاعیہ مین باعتبار تحقق کے تشکیک ہے اور اس اعتبار سے ایک طبقہ
دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے اس صورت
مین وہ دوسرا مرتبہ اسکی نسبت موجود محقق ہو گا جیسے فرض کیجیے سطوح اقتران جسم و عدم جسم سے
پیدا ہوتے ہین یا یون کہیے اقتران اجسام سے پیدا ہوتے ہین کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقتران اُس کے
عدم کے ساتھ ہے آخر دوسرے جسم پر لولاہذا الجسم صادق آتا ہے بہرحال یہ سطوح جو اقتران مذکور
سے پیدا ہوتے ہین بہ نسبت اجسام کے امور انتزاعی ہین پھر ان سطوح کو جو اپنے اعدام کے
ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہین تو وہ بہ نسبت اُن سطوح کے انتزاعی ہین
پھر اُن خطوط کے اقتران سے جو نقاط پیدا ہوتے ہین تو وہ اُن خطوط کی نسبت انتزاعی ہین
علے ہذا القیاس یہان بھی یہی خیال فرمائیے ہان اس مین شک نہین کہ اول انتزاعیات حقائق
ممکنات خارجیہ کو قرار دیجیے جب یہ بات قرار پاچکی کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہین
تو یہ بات آپ سمجھ مین آگئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اُس وجود محدود کے جو قبل اقتران معلوم
غیر محدود تھا عوارض ہین اور وہ جوہر معروض اور کیون نہو وجود حقیقی بھی عرض ہو تو یہ استغنا
جو وجود کو بالبداہتہ تمام موجودات سے حاصل ہے اور یہ احتیاج جو ساری موجودات کو
اپنے تحقق مین وجود کیطرف بدرجہ کامل ہے منعکس اور منقلب سمجھیے اور جب یہی بات
منقلب ہوگئی تو پھر سید ہی ہی کون سی رہیگی اس جگہہ سے اُن لوگون کے قول کی تصدیق

ہوگئی جو کہتے ہین العالم عوارض مجتمعۃ فی معروض واحد غرض جوہر کامل اگر ہے تو وجود مطلق ہے
اور حقائق ممکنہ اگرچہ باعتبار ظاہر جوہر ہون پھر عرض ہین ہان بااینہمہ جوہریت اگر وجود کو بہ نسبت
حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہیئے تو بجاہے مگر اس سے عرضیت مقابل جوہریت لازم
نہین آتی یہ بات جب مرکوز خاطر ہوچکی اور معلوم ہوگیا کہ حقایق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود
والعدم ہین تو آپ اُلٹے پھریئے اور اصل مطلب کو پھر لیجیئے دیکھیئے کس کس کو حقایق ممکنہ کے
ساتھ اتحاد معدن اور قرب معدن ہے یہ بات تو بے کہے ظاہر ہے کہ حدود فاصلہ کو خارج وجود
داخل اور داخل وجود خارج دونون کے ساتھ انطباق ہے اعنی جیسے شکل شلثی اور مربعی وغیرہ
کے داخل وخارج مین دوسطحین ہوتی ہین اور پھر سطح داخل کی جانب خارج اعنے طرف ظاہر
پر اور سطح خارج کیجانب داخل اعنی طرف باطن پر وہ شکل منطبق ہے ایسے ہی حقایق ممکنہ کو
جو حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہین بہ نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھیئے اتنا فرق
ہے کہ جیسے اشکال معلومہ مثلث وغیرہ کو توجہ ومیلان بجانب سطح داخل ہے ایسے ہی حدود
فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ ومیلان بجانب وجود داخل ہے اگرچہ انطباق مذکور مثل اشکال
مذکورہ دونون طرف برابر ہے بالجملہ خط مستدیر اور شکل دائرہ کو میلان بجانب داخل ہے اس لیئے
کہ خط مذکور اسی طرف کو جھکا ہوا ہوتا ہے علے ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ مین خطوط کا میلان
بجانب داخل ہے اتنا فرق ہے کہ خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد
میلان دوسرا خط کہلاتا ہے سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانب وجود داخل ہے اور یہی وجہ
ہے کہ اشکال مذکورہ مین بھی قیم اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے اسیواسطے مثل اشکال سطوح
داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث اور مربع شایع ہے اور حقائق ممکنہ مین بھی وہ وجود داخل
ہے قیم اور معروض سمجھا جاتا ہے چنانچہ خود خداوند کریم فرماتے ہین سنریہم آیاتنا فے الآفاق وفی
الفسہم حتے یتبین لہم انہ الحق لفظ فے الآفاق اور فی انفسہم کو غور سے دیکھیئے تو یہی بات
نکلتی ہے کہ ایک وجود خارج ہے اور ایک داخل ہے داخل فے الانفس کو اپنا وجود سمجھنا

چاہیئے اور وجود آفاقی کو جو وجود خارج ہے وجود غیر بالجملہ مثل اشکال حقائق ممکنہ کو توجہ بجانب داخل ہے یہ بات یاد رکھیئے اور اُس بات کو یاد کیجیئے کہ حاجت کی بنا عدم پر ہے اور درصورت حاجت جو عدم ہوگا تو اُس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود درکار ہوگا ان دونون باتون کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ مین آجاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینون اس بات مین شریک ہین کہ محب کی جانب عدم ہے ؎ زندہ معشوق است و عاشق مردۂ ٭ جملہ معشوق است و عاشق پردۂ ٭ شرح اس معما کی یہ ہے کہ ہیاکل مذکورہ اور حدود مسطورہ جنکو حقائق ممکنہ کہیئے ایک امور اعتباریہ ہین اور وجود داخلی یا خارجی ہرچند اُن کے لیئے قیم ہے لیکن پھر ایک امر مغائر ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخل بھی داخل حقیقت نہین حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے جوف حقائق ممکنہ اگر پُر ہے تو عدم سے پُر ہے اس صورت مین جس موجود کا وجود بقدر جوف حقائق ممکنہ ہوگا مثل وجود داخل محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل قیم ہیاکل مذکورہ ہے اور ہیاکل مذکورہ کو اپنے تقوم مین اُس وجود کی حاجت ہے اور وجود ما این بشرطیکہ بمقدار جوف حقائق ہو قیم حقائق نہین لیکن انطباق باطن ہیاکل اور ظاہر وجود دونون جگہہ برابر موجود ہے اب ایک اور بات سنیئے صدق علی کثیرین دو قسم پر ہے ایک بطور انقسام دوسرا بطور انطباع قسم اول وجود اور اقسام وجود مین موجود ہے اور قسم دوم حدود فاصلہ مذکورہ مین مشہود ہے اور کیون نہو ہیاکل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ و مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیرین پر صادق نہین آسکتے آخر یہ بات تو کون بھی جانتے ہین کہ خط مستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجیئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم محض ہوجاتا ہے خارج قسمت پر صادق آنا تو درکنار خط مستدیر کو جو پورا دائرہ ہے اگر تقسیم کیجیئے تو پھر دائرہ نہین رہتا نہ چھوٹا نہ بڑا ہان قوس رہجاتی ہے علے ہذالقیاس مثلث وغیرہ کو سمجھیئے البتہ مظاہر کثیرہ اور مرایا متعددہ مین ایک قطر کا دائرہ اور ایک مقدار کے تین یا چار خطون کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرئی ہوسکتا

ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تکثر اگر راجع ہے تو مظاہر کی طرف راجع ہے ظاہر اس تکثر سے
برطرف ہے اُسکی وحدت مین ہرگز کچھہ فرق نہین آیا ورنہ یہ تکثر اگر حدود مذکورہ اور اشکال
مذکور کو بھی آدبائے تو پھر تصویر سے ذی تصویر کا پہچاننا اور یہ کہنا کہ یہ زید کی شکل ہے یا عمرو
کی قابل اعتبار نرہے بالجملہ اشکال اور ہیاکل کی وحدت زائل نہین ہوتی ہان جیسے جزئیات
کا انطباع بہت سے آئینون مین ممکن ہے اور اس انطباع سے اُن کی وحدت مین فرق
نہین آتا بلکہ باوجود بقاء وحدت مظاہر کثیرہ ہو جاتی ہین ایسے ہی حدود فاصلہ کو سمجھئے بلکہ
حدود فاصلہ اور ہیاکل مذکورہ اگرچہ کلیات ہی کے ہیاکل کیون نہون ہمیشہ جزئی ہوتے ہین
وجہ اس کی ظاہر ہے مفہومات کلیہ مین اُن کے افراد متمیز نہین ہوتے اور اوصاف کلیہ مین
بہت سے موصوف شریک ہوتے ہین اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصیہ مین کوئی شریک
نہین ہوتا اور یہی وجہ ہے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیدیتے ہین ہان باوجود اس تمیز کے
پھر مظاہر کثیرہ مین ظہور کر سکتے ہین چنانچہ آئینون کی مثال سے واضح ہے سو جب مابہ التمیز
بقدر مذکور جزئیت ٹھیری تو جہان ماسوا سے تمیز حاصل ہوگی جزئیت آپ ہوگی اب دیکھئے
کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہین تو اُن کلیات کو ان
کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرور دیتی ہین باقی وہ تکثر جو کلیات مین مشہود ہے وہ ہیاکل
کلیات کا تکثر نہین بلکہ معروضات ہیاکل یعنی وجودات داخلہ کا تکثر ہے یعنے جیسے خط
مستدیر دائرہ مین بعد تقسیم صدق علے کثیرین ممکن نہین ہان معروض خط مستدیر جو سطح داخل
ہے اگر ہزار ٹکڑون پر بھی تقسیم کیجائے تو بعد تقسیم بھی اُسکے ٹکڑے سطح ہی رہتے ہین ایسے
ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکورہ یعنی وجود محدود کو سمجھئے اول یعنی ہیاکل کا کثیرین
پر صادق آنا بعد تقسیم ممکن نہین اور ثانی یعنی وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے
اور جزئیات مین ہیکل اور داخل ہیکل دونون مین انقسام ممکن نہین اس کی ایسی مثال ہے
جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے چلے جاؤ یہان تک کہ مرکز تک

نوبت پہنچ جائے سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دوائر کبیرہ اور دوائر کی طرف منقسم نہین
ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل اعنی مرکز بھی منقسم الی کثیرین نہین ہو سکتا بالجملہ ہیاکل کلیات
کی ہون یا جزئیات کی سب جزئی ہین باقی داخل ہیاکل اگر قابل انقسام ہے تو کلی ہے
ورنہ جزئی اور کلی طبعی بھی داخل ہیاکل کلیات ہے جو ضمن افراد اعنی ہیاکل جزئیہ مین موجود
ہے اور جیسے سطوح دوائر مین نقاط غیر متناہیہ نکل سکتے ہین ایسے ہی کلیات طبعیہ مین ہیاکل
جزئیہ الی غیر النہایۃ متصور ہین اور اگر سطوح دوائر مین نقاط متساویہ بالمرکز غیر متناہی
نہین ہان بوجہ کثرت قابل حصر و احصا نہین تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئیے اور اس
تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی دائرہ مین دوائر مرکزیہ تجویز نہ کئے جاوین تب بھی دائرہ
مذکورہ کے تحقق مین کچھہ شک نہین ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیاکل جزئیہ پر موقوف
نہین غرض کلیات طبعیہ ضمن افراد و جزئیات مین بالضرور موجود ہین پر یہ معنی نہین کہ
جزئیات ہی مین منحصر ہین یا جزئیات پر موقوف ہین غرض کلی طبعی داخل ہیاکل کلیات
ہے جس کے حصص جزئیات مین منقسم ہوتے ہین اور خود ہیاکل کلیات طبعیہ باعتبار
اصل کے جزئی ہین ہان باعتبار ظہور کے کلی اعنی مظاہر کثیرہ مین ظاہر ہو سکتی ہے چنانچہ
اوپر مرقوم ہو چکا اور جنس جس کو سُنا ہو گا قلیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہ یہی ہیاکل
کلیات طبعیہ ہین جیسے چھوٹی تصویر ہو یا بڑی اپنے ذی تصویر پر سب برابر منطبق ہین
کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیجئے تو مظہر کی ہے ظاہر ان بلاؤن سے منزہ ہے بلکہ کوسون
دور ہے گو عقل غلط اندیش بوجہ اختلاط ظاہر و مظہر اس کی بلا اُس کے سر دھر دے ایسے
ہی ہیاکل کلیات جیسے مجموعہ حصص پر صادق آتی ہین جن کو کلیات طبعیہ کہئیے ایسے ہی اُن کے
حصص پر صادق آتی ہین خواہ وہ حصص بڑے ہون یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہونگے
کہ اطلاق طبعی تو جبھی تک باقی رہتا ہے جب تک سارے حصے فراہم ہون اور مجموعہ مین سے
کچھہ کم نہو اور اطلاق جنسی جیسا درصورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد تقسیم بھی باقی رہتا ہے

وجہ اس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لئے وجود مطلق ضرور ہے سو طبیعت مین
تو بعد تقسیم نقصان آجاتا ہے طبیعت کاملہ رہتی ہی نہین جو اُس کے احوال باقی رہین اور ہیکل
مین بعد تقسیم یہ فرق نہین آتا جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب عرض یہ ہے کہ باطن
ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت مین ایک ہی ہین بلکہ اُس ہیکل کو جدا لحاظ کرو جیسے
باعتبار انتزاع ممکن ہے یا وجود داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خارج کے ساتھ متحقق
خیال کرو تینون صورتون مین وہ ایک شے واحد ہے لیکن یہ ہیئت جو ہیکل مذکور کی
ہئیت ہے اگر فرض کرو کسی موجود مبائن مین ہو تو بظاہر یہ دونون ہیکلین مبائن یکدیگر معلوم
ہوتی تھین لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہوگیا کہ یہان بھی وہی اتحاد ہے اس تقریر سے
واضح ہوگیا ہوگا کہ تشخص یعنی ما بہ التشخص ممکنات مین بھی عین ذات متشخص ہے بالجملہ اس صورت
مین کسی حقیقت ممکنہ کو اعنی ہیکل مذکورہ کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ
میسر آئین تو لاجرم اول اپنی محبت ہوگی بعد مین متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت
پیدا ہوگی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہوگیا کہ جیسے درصورت انتزاع اپنی محبت
ہے ایسے ہی صور ثلاثہ باقیہ مین بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہین وجہ اس کی وہی
ہے کہ ہیاکل معلومہ مین تعدد فی حد ذاتہ نہین ہوتا اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر مین ہوتا ہے
اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹ دھرمی پر آئے اور ہیاکل کے تکثر انقسامی کا قائل
ہو جائے اور اُس تکثر ظہور اور تکثر انطباع کو جسکا ذکر اوپر آچکا ہے بتا دیلات تقسیم انقسامی
بنائے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہیگی وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ سہی قرب معدنی اور
اتحاد معدنی سہی اتنا فرق ہوگا کہ درصورت اولی محبان جمالی کا یہ ولولہ کہ بسا اوقات
اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب مین جان پر کھیل جاتے ہین اور اُس کے سامنے اپنی
جان کو کچھ خیال مین نہین لاتے بے کھٹکے موجہ ہو جانے گا اور درصورت ثانیہ غلبۂ عروض
کا قائل ہونا پڑیگا یعنے جیسے آب وغیرہ اشیاء باردہ مین حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ

ہو جاتا ہی کہ برودت ذاتی کا پتہ بھی نہین لگتا ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت
غیر ہے کبھی دل عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی یعنے اپنی جان کی محبت کا کچھ
نشان نہین ملتا باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت و انطباق ہیاکل وغیرہ
کی تحقیقات کجا سو اسکا یہ جواب ہے کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونون کی علت وہ
انطباق باطن ہیکل اور ظاہر جمال و کمال ہے کیونکہ اہل جمال و کمال قیم وجود ہیکل تو ہوتی
ہی نہین بلکہ موجودات مباینہ ہوتی ہین اور باینہمہ اُن کی محبت کسی احسان پر موقوف نہین
ہوتی بلکہ احسان اور الطاف کی طلب اگر ہوتی ہی تو بعد محبت ہوتی ہی ادہر محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی
اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر یا مبادی
حصول محبوب ہے جیسے احسان مین ہوتا ہے یا فقط اضافت الی المحبوب باعث محبت
غیر ہے جیسے اشیاء مضافہ الی المحبوب کی مثل اقارب و جامہ و مکان وغیرہ کی محبت کمالی و
جمالی محبت مین ہوتی ہے سو اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے کہ بالعرض تو نہین احسان
تو معلوم ہو چکا کہ یہان باعث محبت نہین رہی اضافت مطلقہ الی المحبوب اُس کے لیئے
کوئی محبوب اصلی چاہیئے جس کی محبت اس کے نزک محبت کی باعث ہو اس صورت مین
یا اپنی محبت کہیئے سو یہ تو بے اس بات کے متصور نہین کہ حقیقت محب اور حقیقت محبوب
اعنے دونون کی ہیکلین ایک ہون فقط یہ تغائر اضافی اعنی یہ بات کہ یہ ہیکل اس مادہ مین
ظاہر ہے یا اُس مین جس کی حقیقت وہی تکثر انطباعی ہے باعث تکثر ہو گیا ہے اور تکثر
بوجہ اضافت ایسا ہو جیسا ایک شخص کسیکا بیٹا کسیکا باپ ہو جیسے وہان شخص واحد باعتبار
اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہان بھی سمجھیئے اور اگر اپنی محبت
نہین بلکہ غیر کی محبت ہے تو محب اور محبوب مین اتحاد معدن اعنی قرابت معدنی ضرور ہے
لیکن یہ بات بخوبی متحقق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ اعنی ہیاکل عارضہ وجود
ہین وجود داخل و خارج دونون اُس سے خارج ہین اس صورت مین ناچار ہو کر اسکا قائل

ہونا پڑیگا کہ ہیاکل وجود اعنی حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہیئے وہ کلی طبعی ان دونون کا
معدن ہو اور محب ومحبوب دونون اُس مین مشترک ہون سو یہ بات بدلائل سابقہ باطل
ہے اور نیز باین خیال باطل ہے کہ ہیاکل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو ہو ہی نہین سکتا ورنہ
سارے احکام وجود مثل ازلیت وابدیت واستغنا جن کا اوپر ذکر آچکا ہے ہیاکل کے لئے مسلم
ٹہیرین کیونکہ سواے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ مین موجود ہوتے ہین ورنہ اقسام
پھر اقسام نرہین علے ہذا القیاس عدم بھی معدن ہیاکل نہین ہوسکتا ورنہ احکام عدمیہ مثل
بطلان واستحالہ تحقق وغیرہ لازم آئین ہو نہو ہیاکل کا معدن اور ہیاکل ہون اس صورت
مین یا سلسلۂ اضافت الی غیر النہایۃ جائیگا یا کہین اختتام پائیگا لاتناہی کا بطلان تو پہلے ہی
معلوم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل
کے نسبت معدن اعنی کلی طبعی کہیئے گا تو صدق جزئیات کے لیئے انقسام کی ضرورت پڑے گی
سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہوچکا کہ حدود فاصلہ مین بابینطور نہین ہوسکتا کہ بعد
تقسیم اقسام مین اپنے مقسم کا وجود بھی باقی رہے غرض ہیاکل مین اشتراک طبعی ممکن
نہین جو قرابت معدنی متصور ہو اور اگر بالفرض مان بھی لیجے تب بھی ہیاکل کو اگر قرابت
معدنی ہوگی تو ہیاکل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونون مین مشترک ہوگی اور
بالضرور دونون پر برابر صادق اور منطبق ہوگی کیونکہ امر مشترک کو صدق علے القسمین لازم
ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہو تو کوئی کیون نہو ہر کسی پر صادق
آیا کرے صادق آنے نہ آنے مین فارق فقط یہی انطباق ہے مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شئے
دو چیز پر منطبق ہوگی تو وہ دونون آپس مین بھی ایک دوسرے پر منطبق ہون گی اس صورت
مین مابہ الاشتراک اور مابہ الوحدت جس کو امر ثالث اعنی امر مشترک اور مقسم قرار دیا تھا وہ عین
ذات شریکین اعنی ذات قسمین نکلا کیونکہ مابہ الاشتراک وہ امر قرار پایا تھا جو دونون پر منطبق ہو سو وہ
انہین دونون کی ذات ایک دوسرے پر منطبق نکلی لیکن یہ تو ہو ہی نہین سکتا کہ کسی کی ذات

اس مین اور اُس مین مشترک ہو ورنہ کلیۃ الجزء اور جزئیۃ الکل اور جس کو ذات فرض کیا تھا اُس کا ذات
نہونا اور سوا اس کے اور اسی قسم کے مفاسد لازم آئین گے چنانچہ ظاہر ہے اسلیئے بالضرور یہی
ہوگا کہ منطبقین مین وحدت ذاتی ہو اور تغائر اضافی الغرض اگر محبت جمالی مین محبوب عین محب
ہوتا ہے تب تو قصہ کوتاہ ورنہ درصورت تغائر پھر وہی اتحاد انجام کار لازم آئیگا اور وحدت
ذاتی کا قائل ہونا پڑیگا بالجملہ محبت جمالی مین محب و محبوب باہم منطبق ہوتے ہین بلکہ عین یک
دیگر ہوتے ہین چنانچہ بانحاء متعددہ ثابت ہوچکا اور کیون نہو مصداق جمال یہہ ہیاکل اور
حدود فاصلہ ہی ہوتی ہین ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر بشخصہ باقی رہے پر یہ ہیئت بدلجائے
موڑ توڑ کر یون ہی ایک گارے کا پنڈا بنالین تو پھر جمال معدوم ہوجاتا ہے اور آئینہ مین
باوجودیکہ مادۂ بدنی ہرگز نہین جمال بحال خود باقی ہے علےٰ ہذا القیاس تصویر مین خیال فرمائیے
کیونکہ مادہ تصویری اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہین حالانکہ جمال وہی ہے اس سے صاف ظاہر
ہے کہ مصداق جمال نفس ہیاکل ہین مادہ بدنی کو اس مین کچھ دخل نہین اس صورت مین
ہیکل محب اور ہیکل محبوب مین انطباق ممکن ہے رہی کمال کی حقیقت سو وہ اگر دیکھئے ایک
نوع کی ہیکل ہے ظاہری نہین باطنی سہی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن مین دیکھیئے تو اتنا
ظاہریت و مظہریت ہے کمال ظاہری اور جمال مظہر چہرۂ انسانی کو دیکھیئے کہ ایک مجموعہ
اعضاء چند ہے جملہ اعضاء معلومہ بہ ترتیب و تناسب معلوم ہوکر مورث جمال ہوجاتے ہین
لیکن اعضاء معلومہ مین سے جنکو دیکھیئے ایک کمال کا مظہر ہے آنکھ قوت باصرہ کے لیئے کان
قوت سامعہ کے لئے اور کیون نہو صورت بغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ قوی مذکورہ
امور وجودیہ ہین سب مین وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیاکل مین نہین ورنہ اُس کے
لئے بھی کوئی وجود چاہیئے اس لئے کہ ہیاکل اعنی حدود فاصلہ کے لئے کوئی مقسم محدود چاہیئے
سو وجود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہین جسکی تحدید اور تقسیم کیجائے یا وجود ہوگا یا اور کوئی مفہوم
وجود سے خاص ہو سو یہ دونون صورتین بالبداہتہ باطل ہین بالجملہ وجود اقسام ہیاکل ہین

سی نہین اور تقسیم بے تحدید ممکن نہین لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام سوا اطلاق
کے اقسام مین ہوتے چاہئین ورنہ پھر اُس کی قسم ہی کیون ہون گی قسم کو تو قسم جب ہی کہتے
ہین کہ احکام مقسم اُس مین موجود ہون قطرہ مین اگر پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و تبرید نار
وغیرہ نہوتے تو اسکو پانی اور پانی کی قسم کوئی نکہتا الغرض پار ہائے وجود من حیث ہو تو قطع
نظر حدود لاحقہ کے سب کے سب یکسان ہین ہان باعتبار حدود فاصلہ جو اُن کو لاحق ہوتی
ہین اپنے مقسم سے بھی تمیز اور ایکدوسرے سے بھی متمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سامعہ
خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونون نام ما بہ الامتیاز ہین سو جب یہ بات ٹھیری کہ وجود
تمام کمالات مین امر مشترک ہے اور امر مشترک ما بہ الامتیاز نہین ہو سکتا ما بہ الامتیاز ہو سکتی ہین
تو وہ حدود فاصلہ ہو سکتی ہین تو لاجرم مصداق باصرہ و سامعہ وہ حدود ہی ہونگی مگر چونکہ
حدود بے محدود متصور نہین اس لیئے وجود کی سب ہیاکل مین ضرورت ہے معہذا وجود روح
اور مغز ہیاکل ہے اور ہیاکل بمنزلہ پوست اور جسم سو جیسے پوست بے مغز اور جسم بے روح
بیکار ہے ایسے ہی ہیاکل مذکورہ بے وجود بیکار ہین بالجملہ ماورا ے وجود جتنے مفہوم وجودی
ہین سب از قسم ہیاکل ہین کمال ہو یا جمال ہو کسیکا ہو ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے
کہ وجودات داخلہ ہیاکل ممکن مین اپنے حساب سے عرضی تھے اور واجب مین ذاتی چنانچہ وجود
واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے کی بحث اس رسالہ مین بہت سے سیاق سے
آچکی ہے انشاء اللہ تعالی اس تقریر سے خلق اللہ آدم علے صورتہ مین جو بظاہر استبعاد تھا کسیقدر
زائل ہو گیا ہو گا اگر اندیشہ تطویل نہوتا تو بندۂ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور بھی دراز
کرتا مگر چونکہ اصل مطلب ہاتھ سے نکلا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لئے وہ بات جو قابل بیان ہے
بیان کرتا ہے شاید کسیکو یہ شبہہ ہو کہ ہیئت جمالی عوارض جسم مین سے ہے اور محبت احوال روحانی مین سے
جسم کو جسم سے اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہو روح کو جسم سے انطباق کے کیا معنی کمالات کو
تو یون بھی کہہ سکتے ہین کہ اجزار روحانی ہون جیسے اعضار معلومہ چشم و گوش اعضار جسمانی ہین پر روح

اور جسم مین انطباق کی کوئی صورت نہین اس لیئے یہ ہیچمدان عرض پرداز ہے کہ اول تو انطباق مین الشئین کو یہ لازم نہین کہ اگر ایک جسم ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو دیکھیئے قوی باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضاء ظاہرہ چشم وگوش کے ساتھ ایک انطباق رکھتے ہین اور پھر دونون جسم نہین بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علے ہذا القیاس نقوش قرطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو محکی عنہ کے ساتھ لاجرم ایک انطباق ہے اور پھر منطبق اور منطبق علیہ مین اتحاد نوعی تک نہین الغرض اس جگہہ انطباق سے وہ انطباق مراد نہین ہے جو بین الجسمین ہو بلکہ انطباق سے انطباق عام مراد ہے اور یہ بھی نہ سہی کلام انطباق ہیاکل مین ہے اور ہیاکل کا حال معلوم ہے کہ وہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہین ادہر وجود مفہوم واحد ہے تو لاجرم اُس کے مصداق مین وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ مین وحدت نوعی ہے علے ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اوس کے لیئے اگر کوئی مصداق بھی بوجہ انتزاع ذہن ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا اس صورت مین اگر ہیاکل مین انطباق ہوگا تو اُس انطباق کو دو وجود داخل ہیاکل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگی یا لفس ہیاکل کیطرف اضافت ہوگی درصورت اولی منطبق اور منطبق علیہ نوع واحد ہے اور درصورت ثانیہ ہرچند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہین کہتے کہ ہر ہیکل کو ہر ہیکل کے ساتھ انطباق ہے بلکہ جہان انطباق ہے وہان اتحاد نوعی ضرور ہے مگر جیسے مرایا ومناظر مختلفہ مین شکل واحد مختلف معلوم ہوتی ہے کسی مین چھوٹی کسی مین بڑی کسی مین ٹیڑہی کسی مین جون کی تون کسی مین کسی رنگ کی کسی مین کسی رنگ کی اور پھر باین ہمہ وہ وحدت اصلی بحال خود باقی ہے علے ہذا القیاس ہیکل واحد روح مین اور طرح ظہور کرے اور جسم مین اور طرح تو کیا دور ہے رہا یہ شبہہ کہ مصداق روح وجسم وجود معروض ہیاکل ہے تو کیا سبب ہے کہ معروض واحد عارض واحد اُسپر اسقدر تفاوت ہے کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر مصداق روح وجسم نفس ہیاکل عارضہ للوجود ہین تب بھی یہی خرابی کیونکہ انطباق اتحاد ہیاکل کو مقتضی

ہے اور وجود خود واحد ہے سو اس شبہہ کا یہ جواب ہے کہ پار ہائے وجود کے لیئے ایک ہی ہیکل نہین ہوتی بلکہ ہیاکل متعددہ متواردہ و مجتمع رہتے ہین ایسی کون سی جزئی ہے کہ جس مین جنس عالی سے لیکر نوع سافل تک مثلاً مجتمع نہین اور یہ بات پہلے وضح ہو چکی ہے کہ مصداق موجودات خاصہ وہ ہیاکل ہین نفس وجود نہین ورنہ یہ تمائز مشہود قطع نظر ہیاکل سے نفس وجود مین متصور نہین اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات خاصہ مین سے ہین اس لیئے یہ ضرور پڑا کہ ایک ایک جزئی مین ہیاکل متعددہ موجود ہون اس صورت مین اس کی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و مخمس وغیرہ مین مثلث وغیرہ اشکال معلومہ بنائے جاین سو ظاہر ہے کہ دائرہ مین اگر مثلث بنے گا تو اور صورت ہو جائیگی اور مربع بنے گا تو اور جلوہ نمایان ہوگا علے ہذا القیاس مربع مین اگر شکل مثلث بنے گی تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دوسرا مربع بنایا جائیگا تو اور ہیئت ظاہر ہوگی سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ مین بنایا جائے اور اُسی مقدار کا مربع کسی دوسرے بڑے مربع مین بنایا جائے تو دونون جگہہ گو ایک مربع ہے مگر چونکہ اُس کے ساتھ ایک جگہہ ایک ہیکل ہے اور دوسری جگہہ دوسری ہیکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونون کا جدا جدا ہو گیا سو اسی طرح روح اور جسم مین بھی خیال فرمایئے اعنی ایک ہیکل جس کے اعتبار سے انطباق متصور ہے ہیاکل متبائنہ کے ساتھ مواضع مختلفہ مین مجتمع ہوئے روح مین اُس کے ساتھ اور ہیکل ہے اور جسم مین اور حاصل ضرب دونون کا متبائن ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے مگر مان ظاہر بین حاصل ضرب کو حاصل ضرب سے منطبق کرنا چاہتے ہین اس لیئے یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ روح کجا جسم کجا ایسے تفاوت پر انطباق کے کیا معنی یہ باتین تو اتحاد نوعی کو مقتضے ہین اگر منطبقین کو فقط جدا لحاظ کر کے تطبیق دین تو یہ خرابی پیش نہ آئے اس تقریر کے بعد خلق اللہ آدم علے صورتہ کے معنی بہ نسبت سابق اور واضح ہو گئے جب شبہہ مرقومہ بالا مندفع ہو گیا تو لازم یون ہے کہ ایک اور شبہہ کا بھی جواب دیا جائے وہ یہ ہے کہ بنائے محبت

ب انطباق پر ہوئی تو کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے تو دوسرا معشوق یہ فرق تو جسکے
امنے فرق زمین و آسمان بھی گرد ہے اس بات کو مقتضی ہے کہ اتحاد نوعی در کنار اتحاد
نسی بھی ہو اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے چنانچہ انطباق مذکور سے ظاہر ہے اس
ت کا خواہان ہے کہ عاشق و معشوق مین اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کیونکہ اتحاد ہیا کل منطبقہ
دیر ثابت ہو چکا ہے اس صورت مین لازم ہے کہ من کل الوجوہ دونون کا
ایک حال ہو یہ فرق التجا و استغنا اور یہ تفاوت ناز و نیاز فیما بین
یکدیگر نہو جب تقریر شبہہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اُس کے جواب کی طرف بھی توجہ لازم ہے
اس لیئے ناظرین اوراق کی خدمت مین یہ گذارش ہے کہ فرق ظاہر و باطن ہیا کل اور
حدود مذکورہ کچھ دقیق و خفی نہین جو بیان کیجئے کون نہین جانتا کہ ایک کو محدب ایک کو مقعر
کہتے ہین علے ہذا القیاس یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود فاصلہ کو اپنے داخلات کیطرف میلان
اور خارجات سے ایک نوع کا انحراف ہوتا ہے دائرہ کو دیکھیئے کہ سطح داخل پر گویا گرا پڑتا ہے
اور رخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھرا ہوا ہے اور اُس کے مُنہ کو دیکھو کہ اس سے
کیسا مڑا ہوا ہے علے ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمہ تن اُس کی طرف متوجہ ہے اور
رخ دائرہ کو دیکھیئے کہ اُس کی طرف ہرگز توجہ نہین سو ایسے ہی ہیا کل ممکنہ کو سمجھیئے چنانچہ کسیقدر
اس کی طرف اشارہ پہلے بھی گذر چکا ہے الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز
سے اتحاد حقیقت باطل نہین ہوتا جمال ظاہر مین از بسکہ جانب ظاہر مشہود ہوتی ہے اور وقت
مشاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال مشہود جو اس علم مین معلوم ہے بنفسہ یا بشبحہ ضرور ہے
تو لاجرم صورت جمالی کو ایک نوع کا دخول مدرکۂ ناظرین حاصل ہوگا سو اگر مابہ الادراک خود ذات
مدرک اعنی روح ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لاجرم کوئی صفت ذاتی اور قوت اصلی ہوگی
کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہین
اور بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوئین تو کیا ہے ہمارے تمہارے لیئے بھی تو کوئی مبدا

انکشاف چاہیئے اند ہے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے معہذا عالم و معلوم مین معلوم مفعول ہی اور
ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اُس صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے سو وہ صفت
اگر فاعل مین بھی عرضی ہو تو اسکو فاعل کہنا ہی غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جسکے ساتھ کوئی صفت
قایم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہین ہوتین بلکہ معروض پر واقع ہوتی ہین قیام
سے تو اسجگہہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بیخ زمین مین ہوتی ہے اور تمام بوجہ بار انکا
اُسپر ہوتا ہے اسیطرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوئی ہون اور اُنکی جڑ ذوات
موصوفات مین ہو اور اُن کے تمام آثار و لوازم اُنکی طرف راجع ہون سو یہہ بات بجز موصوف
بالذات کے اور کسی مین متصور نہین بالجملہ موصوف بالعرض کے لیئے کوئی موصوف بالذات ضرور
ہے سو وہی فاعل ہے اس صورت مین معلوم مین اگر صفت انکشاف بالعرض آئی ہے چنانچہ
اُس کا مفعول ہونا بھی اس بات کا گواہ ہے تو لاجرم عالم مین جو اس باب مین فاعل ہے وہ انکشاف
ذاتی ہوگا جیسے نور آفتاب کے ساتھ قایم ہے ایک نور جسکو دربارۂ انکشاف علمی مبداء انکشاف
کہیئے اُسکے ساتھ قایم ہوگا اور موافق تحریر بالا بالضرور اُسکی جڑ ذات عالم مین مرکوز ہوگی اور لاجرم
ایک نوع کا دخول ذات عالم مین اُسکو حاصل ہوگا اس تقریر سے واضح ہوگیا ہوگا کہ مبداء انکشاف
اُس صفت کو کہنا چاہیئے مگر ہان لامشاحتہ فی الاصطلاح چاہو صورت کو مبداء انکشاف کہو جو
حقیقت مین معلوم ہے چاہو کیفیت انجلائیہ کو جو لواحق علم مین سے ہے مگر جب اصطلاح مین
کچھ ممانعت نہین تو ہم بھی درباب اصطلاح مذکور بوجہ توافق معنی اصلی بدرجہ اولے مجاز ہونگے
اس لیئے عرض ہے کہ ہماری کلام مین جب کہین یہ لفظ علے الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد
ہوگی اور کبھی کبھی اُس کو وجود علمی اور وجود ذہنی سے تعبیر کرینگے اور وجہ اس تسمیہ کی اس
مضمون اور مضامین آیندہ سے واضح ہو جائیگی بالجملہ معلوم جبکا دخول مابہ الادراک والانکشاف
مین لاجرم مسلم ہے ذات عالم مین بدرجہ اولے داخل ہوگا کیونکہ داخل کے داخل کو دخول فے
المدخول الاول لازم ہے اور یون تسلیم نہین کرتے تو ہم بھی بحمد انشاء اللہ تسلیم کرائین گے

نیئے عروض کے لیئے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معروض کولاحق ہو سو اگر مابہ الانکشاف ہیاکل ممکنہ کو لاحق ہوگی تو دو حال سے خالی نہین یا مابہ الانکشاف داخل ہیاکل ہو یا خارج ہیاکل ہو یا داخل بھی ہو خارج بھی ہو آخر کی دو صورتون مین تو دخول ہیاکل ظاہر ہے باقی شکل اول کا اگر مطلقاً ہم انکار نہین کرتے تو مطلقاً اقرار بھی نہین کرتے وجہ اُسکی یہ ہے کہ موجودات خارجیہ مین وجود داخل ہیاکل ہوتا ہے اور معدومات خارجیہ مین خارج ہیاکل ہوتا ہے اور داخل اُنکا جسکو جوف کہیئے خالی ہوتا ہے اسیوجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہین سو علم موجودات مین تو دخول مبداء انکشاف جو ایک وجود خاص ہے متصور ہی نہین ورنہ اجتماع المثلین لازم آئے اس صورت مین تو بالضرور وجود علمی اعنی مبداء انکشاف بجانب خارج لاحق ہوگا اور بوجہ دخول داخل وجود علمی اعنی مبداء انکشاف مین ہیکل مذکور پیدا ہوگی اور حقیقت مین اگر غور کیجیئے تو معلوم مطلق اعنی علم کا مفعول مطلق وہی ہیئت ہے جو باطن مبداء انکشاف مین پیدا ہوتی ہے باقی موجود خارجی وہ مفعول بہ ہے جسپر وہ صفت انکشافی اعنی مبداء الکشاف واقع ہوئی ہے اور وجہ اس تسمیہ کی مطلوب ہے تو اول سُنیئے کہ بار مفعول بہ استعانت کے لئے ہے اور بہ کی ضمیر الف لام کیطرف راجع ہے جس سے مراد خود مفعول بہ ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اُس ہیئت کیطرف راجع ہے جو باطن صفت واقع مین پیدا ہوتی ہے اعنے جسکو مفعول مطلق کہیئے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اس بات کے کہنے کی کچھہ حاجت ہی نہین کہ مفعول فعل کی نسبت اُسکو کہنا چاہیئے جسکو بنائین اور ظاہر ہے کہ بعد فعل اگر کچھہ بنایا جاتا ہے تو وہ ہیئت ہی بنائی جاتی ہے جو باطن صفت واقعہ مین پیدا ہوتی ہے مفعول بہ نہین بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا چاہیئے چنانچہ ظاہر ہے ہان وہ اس ہیئت کے پیدا ہونے اور اسکے بنانیکا البتہ آلہ اور سانچا ہوتا ہے جس سبب سے بار استعانت کا لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھہ مقید کرنا صحیح ہوا اور اسی پر اور قیود کو جو مفعول کہ اور مفعول فیہ اور مفعول معہ مین ہوتی ہین قیاس کر کے سمجھہ لیجیئے اور مفعول مطلق کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجئے بالجملہ علم موجودات خارجیہ مین تو بایںوجہ کہ باطن ہیاکل وجود خارجی

سے بھرا ہوا ہوتا ہے دخول وجود ذہنی یعنی مبداء انکشاف متصور ہی نہین ورنہ اجتماع المثلین
لازم آئے کیونکہ ہیاکل عارضہ ہونے مین باعتبار نفس وجود سب برابر ہین اور یہ بات خود ظاہر ہے
کہ مبداء انکشاف اقسام وجود مین سے ہے اقسام عدم مین سے نہین اور سواء وجود و عدم
کے اور کوئی مقسم نہین ہان یہ کہیئے کہ اجتماع المثلین کے یہ معنے ہین کہ محل واحد اور
موطن واحد مین ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزین جمع نہین ہوسکتین مثلاً موطن جواہر مین دو
جوہر اور موطن و محل عوارض مین دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہین ہوسکتے
نہ یہ کہ عرض و جوہر بھی مجتمع نہین ہوسکتے ورنہ سیکڑون عوارض کا اجتماع جواہر کے مواطن مین
مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم مین موجود ہے بعض اجسام مین اوپر سے نیچے تک
ایک ہی رنگ ہوتا ہے سو اگر علم بھی وجود کے لئے عرضی ہو اور بظاہر صحیح بھی یہی معلوم ہوتا ہی
کیونکہ علم بے وجود متصور نہین تو اس صورت مین نفوذ اور دخول فی المعلوم مین کیا حرج ہے مگر اسکا
جواب قطع نظر اسکے کہ اکناہ اشیاء کا معلوم نہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے یہ ہے کہ سلمنا علم عوارض
وجود مین سے ہے مگر عالم کے حق مین لازم ذات اور ملزوم کے حق مین بالعرض سو اگر ذات عالم
معلوم بنے تب تو نفوذ عالم باینوجہ ممتنع ہے کہ کنہ لازم ذات ملزوم مین مکنون و مستور ہوتی ہے
بلکہ بوجہ من الوجوہ عین کنہ ملزوم ہوتی ہے ورنہ لزوم ذاتی منقلب باتصاف عرضی ہو جائیگا پھر
اگر نفوذ ہو تو خواہی نخواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جسکی ذات کو مبداء انکشاف
مذکور لازم نہو تو قطع نظر اسکے کہ درصورتیکہ علم لوازم ذات وجود مین سے ہوگا چنانچہ ظاہر ہی یہ بات
ممکن ہی نہین کہ کوئی موجود قابل علم نہو اور اسکی ذات کو مبداء انکشاف لازم نہو لاریب عالم
و غیر عالم بمعنی مذکور مین نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اسکی علم اور عدم علم ہوگا سو اس صورت مین اگر اجتماع
المثلین نہوگا تو درصورت نفوذ اجتماع الضدین ہوگا بہرحال دخول متصور نہین ہان اگر باطن
ہیاکل خالی ہو جیسا معدومات مین ہوتا ہے تو لاجرم وجود علمی داخل ہیاکل ہوگا اس تقریر سے
صاف روشن ہوگیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ ہین اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ

ہین اور اس سے یہ عقدہ بھی منحل ہو گیا کہ انتزاعیات گو خارج مین وجود نہین ہوتا ذہن مین ہوتا ہے اور یہ شبہہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لیئے کنہ نہین ورنہ عدم اور معدومات ہی کیون کہلاتے علے ہذا القیاس وجہ نہین ورنہ کنہ لازم آئے کیونکہ وجہ امر عرضی ہوتا ہے اور عرض کے لئے معروض اول چاہیئے پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے بالجملہ علم موجودات اور علم معدومات مین فقط فرق خلو دخل و خارج ہے ورنہ معلوم دونون صورتون مین وہ ہیاکل ہی ہین بلکہ معلوم جہان کہین ہوتی ہین یہ ہیاکل ہی ہوتی ہین نفس وجود نفس عدم معلوم نہین ہوتا کیونکہ یہان حدوث مفعول مطلق علمی کی صورت نہین چنانچہ ظاہر ہے العاقل یکفیہ الاشارۃ اس سے ظاہر ہو گیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود و عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکنہ متصور نہین اور یہ دعوی بداہتہ علم نفس اگر بہ نسبت علم بالکنہ ہے چنانچہ مقتضائے دعوی اتحاد عالم و علم و معلوم یہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے دعوی مذکور یون بھی غلط ہے کہ علم کے تینون سامان یعنی عالم اور مبداء انکشاف اور معلوم موجود توجہ کی کچھہ حاجت نہین کیونکہ توجہ کے یہ معنی ہین جس طرف منہ نہ تھا اُسطرف کو کر لیا سو یہان بوجہ اتحاد غیوبت کا احتمال ہی نہین جو توجہ کی حاجت ہو اس صورت مین لازم یون تھا کہ علم اور علم العلم ہمیشہ ہوا کرتا پھر کیا وجہ ہے کہ علم النفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہین ہوتا علے ہذا القیاس علم العلم کے تینون سامان موجود پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہین ہوتا با اینہمہ علم کو اضافت لازم ہے اور تقابل تضائف مین متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے علے ہذا القیاس توجہ کو بھی اضافت لازم ہے یہ بھی اگر متحقق ہو گی تو وہین ہو گی جہان تغائر ہو گا پھر علم النفس کے گھٹ بڑھ کے ہونیکا یہہ عذر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہین ہوتی یا علم تو ہوتا ہے پر علم العلم نہین ہوتا انہین کا کام ہے جو سر اور دُم مین تمیز نہین کرتے بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود و عدم کا علم بالکنہ ممکن نہین اشیاء مذکورہ کا علم بدیہی ہو یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ مین علم بالکنہ ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبداء انکشاف

اپنا یا اپنے مبداء انکشاف کا علم ممکن ہے چنانچہ آگے انشاء اللہ واضح ہو جائیگا ہان بنفس ہیاکل کا علم
بالکنہ حاصل ہوتا ہے کیونکہ باطن وجود علمی ہین حدوث ہیاکل متصور ہے اور بوجہ تشخص اور وحدت
ذاتی ہیاکل جسکی بحث اوپر مذکور ہو چکی خود ظاہر ہے کہ انتقاش ہیاکل کے باعث جو باطن وجود
علمی مین ہوتا ہے کنہ ہیاکل نہین بدلتی اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بانفسہا ہی اور جس
کسی نے حصول الاشیاء باشباحہا کا دعوی کیا ہی اگرچہ بلحاظ وحدت ذاتیہ ہیاکل غلطی ہی مگر بایں نظر کہ ہیکل واحد وقت
قیام باشیئین دو ہیکلین معلوم ہوتی ہین تو ہیکل قایم بالوجود الخارجی اس صورت مین اور ہو گی اور
ہیکل قایم بالوجود العلمی اور سراسر غلط بھی نہین کیا اور جس کسی نے معلوم کو شئی من حیث ہو اور
علم کو شئی من حیث القیام قرار دیا ہے اُسکی نظر انہین دو مرتبون کی طرف ہے جو بعد لحاظ قیام ہیکل
بالوجود الخارجی اور قیام ہیکل بالوجود الذہنی پیدا ہوتے ہین بالجملہ علم موجودات مین وجود علمی
داخل ہیاکل نہین ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجیہ مین
سے ہے سو بعد دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی مین وہ صورت منتقش ہو گی تو دو حال
سے خالی نہین یا ہیکل عالم اور صورت جمالی یا دونون باہم منطبق ہون یا نہون اگر انطباق ہو گا
اور دونون ہیکلون کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہون جیسے دو مثلث متشابہ
چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر ہون اور اُن کے زاوئیے برابر ہون اور ہر زاویہ اپنی
نظیر کے مقابل واقع ہو تو لاجرم محبت پیدا ہو گی مگر اول تو بایں وجہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کیطرف
میلان ہے اور وہ اُس سے ایک نوع سے گریزان ہے عالم کیجانب نیاز اور معلوم کیجانب
بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب بھی یون ہی ہے دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب
جمال کو منکشف نہین جو اُس طرف سے بھی محبت پیدا ہو اور نیاز لازم آئے ہان اگر مدرک
صورت جمالی ہوتی روح انسانی نہوتی تو البتہ احتمال ادراک جمال باطن محب وحدوث محبت
اور نیاز تھا اور اگر کسیکو یہ شبہ پیش آئے کہ ظاہر تقریر صاحب رسالہ اس جانب مشیر ہے
کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ

پر جس سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ
مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صور معلومات اوس مین خود واقع ہوتی ہین سو اس صورت
مین ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدور یعنی عالم کیطرف سے مثل نور آفتاب تنگ ہو
اور بجانب وقوع یعنی معلومات کیطرف سے وسیع ہو اور ہیکل معلوم ہیکل عالم سے بڑی اور
بعد لحاظ توازی جو دخول حکمی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہو نہ معلوم کیطرف
سے پھر اس صورت مین محبت عالم ہو کہ نہو پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیئے تو اس کا جواب
یہ ہے کہ مخروط ناقص متوازی الطرفین کو اگر سطح مستوی پر راس کی جانب سے کھڑا کیا جائے
تو قاعدہ گو بہ نسبت راس وسیع ہے پر اُس کا سارا بوجھ اس راس ہی پر ہوگا راس کا بوجھ قاعدہ
پر نہوگا اور وجہ اسکی یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلے جو قصہ
برعکس ہو پھر یا بنوجہ کہ مخروط مذکور راس سے لیکر قاعدہ تک ایک جسم متصل واحد بالشخص ہے
تو قاعدے سے لیکر راس تک سارے مخروط کا بوجھ اسیقدر زمین پر ہوگا جسکو دائرۂ راس
محیط ہے اگرچہ قاعدے کے محاذات مین اس سے زیادہ زمین واقع ہے وجہ اسکی فقط
یہی ہے کہ اس صورت مین قاعدہ سے لیکر نیچے تک ساری مخروط کی توجہ بوجہ قیام باطن راس
کی طرف ہے اگر مخروط مذکو قاعدہ پر کھڑا ہوتا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا سو ایسے ہی مبداء انکشاف
کو خیال فرمایئے کہ وہ اسیقدر وجود کے ساتھ قایم ہے جسکو ہیکل عالم محیط چنانچہ اُسکا عالم ہونا
اور اس کا عالم ہونا ہی اسپر دلالت کرتا ہے اس لئے جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع
اگرچہ بہ نسبت جانب صدور وسیع ہے کیون نہو باطن ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اُس
جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کرینگے اس طرف کے احکام اُس طرف رجوع
نہ کرینگے جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم مین داخل سمجھا جائے الغرض با وجود انبساط و وسعت
جانب وقوع جانب صدور ہی اُسکو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف لطور
سطور متحقق ہونگے واللہ اعلم باقی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا

خیال کیجئے تو گو اس صورت مین وہ موجودات خارجیہ مین سے نہین پر یہ بات بھی ظاہر ہے
کہ ہیاکل بذات خود معروض صغر و کبر کی نہین چنانچہ اوپر اسکی تحقیق گذر چکی ہے اور کیونکر ہون
ہیاکل بذات خود اگرچہ کمیات ہی کی کیون نہون اور اگرچہ اقتران کمیات ہی سے پیدا ہوئی ہون
اقسام کیف مین سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے ادہر وجود علمی مین یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے
انکار نہین چنانچہ ہر کسیکا وجدان اس کا شاہد ہے اس صورت مین اگر نقاش خیال ساحت
وجود علمی مین کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت
اگر ایک پارہ وجود علمی سے خارج ہے باقی مین داخل ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے
ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کلان مین بنائی جائے تو ایک ٹکڑا اُس سطح کا داخل شکل
اور ایک خارج شکل ہوگا بہر حال دخول و انطباق اس صورت مین بھی متصور ہے جب یہ تقریر
شاخ در شاخ یہانتک پہونچ چکی اور شبہات وارده بحمداللہ مندفع ہو گئے اور یہ بات بخوبی متحقق
ہوگئی کہ محبت کمالی اور جمالی مین سرمایۂ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد و محبت بقدر انطباق
لازم ہے جیسے تفاوت انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے تو اب لازم یون ہے کہ محبت
نسبی کا بھی کچھہ حال بیان کیا جائے اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت مین یہ عرض ہے
کہ نسب کی دو قسمین ہین قسم اول روحانی قسم دوم جسمانی نسب جسمانی مین تو ذی النسب کے ساتھ
محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی ہان اگر اپنے جسم کی محبت
عرضی ہوگی تو باین نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی مین سے ہے اور جسم ایک مرکب روح ہے
اُس سے بوجہ منافع چند در چند روح کو محبت ہو جاتی ہے اس صورت مین یہ محبت از قسم محبت
احسانی ہوگی اسلئے کہ محبت احسانی کی بنا منافع پر ہوتی ہے اور جب محسن کی خود محبت
عرضی ہے تو ذی نسب تو اور بھی غیر ہین انکو اگر علاقہ انتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقہ انتساب
ہے اس کی روح سے علاقہ انتساب نہین اُن کی محبت لاجرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے
جسم سے محبت ذاتی ہے تو باین نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا انطباق

ہے چنانچہ بقدر اعضاء معلومہ جسم و روح مین ملکات اور قوائی معلومہ کا ہونا اس بات کا
شاہد ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوئی ہے کہ بوجہ انطباق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی ہی محبت
ہوتی ہے بہرحال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی ہو پر ذی نسب کی محبت بہر طور عرضی ہے اسمین
آباء اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آباء و امہات حسب اصطلاح سابق معدن
ہین تو اولاد کو معدنیات سمجھنا چاہئیے اور اخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن
سمجھیے قرابت معدنی اور شرکت معدنی باعث محبت فیما بین ہوئی ہے مگر چونکہ معدنیات
خارج عن المعدن ہوتے ہین چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم
ہے تو اولاد کو ماں باپ سے اگر بہ نسبت ماں باپ کی محبت کے محبت کم ہو اور اس کمی کے
باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو چنانچہ بالبداہتہ مشہود ہے تو بجا ہے مگر اخوان و اخوات
مین کوئی وجہ ترجیح نہین ہان اگر کوئی دوسری محبت صحبت نسبی کے ساتھ ایک جانب منضم
ہو جائے اور اس سبب سے دونون کی محبت مین تفاوت نمایان ہو تو ہو سکتا ہے اور نسب
روحانی مین جسکا مذکور اوپر آچکا ہے واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیاکل روحانیہ
معدنیات اور ہیاکل روحانیہ آپس مین ایک دوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ
فی العروض ہیاکل مذکورہ کو دونون طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور
ایک طرح کی گریز ہوگی اپنے داخل کیطرف رجحان اور میلان ہوگا اور خارج کیطرف سے
گریز بلکہ خارج کو اسکی طرف میلان ہوگا سو خارج کے میلان کیطرف ہیاکل روحانیہ کی جانب
اور ہیاکل روحانیہ کی گریز کی طرف اسکی جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم
اور امت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہئیے شاید اس حدیث مین اشارہ ہو اور نیز آیت
لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رءوف رحیم بھی رسول اللہ صلعم
کی میلان کیطرف جو امت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انحراف اور
یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضاء انحراف اصل مذکور ہے

اور نیز آیۃ الا تنصروہ فقد نصرہ اللہ اذ اخرجہ الذین کفروا اگر فہم ہو تو اس پر دال ہے باقی میلان ہیاکل
بحباتب داسطہ فی العروض جو داخل کیطرف سے حاصل ہے اور اُسیکے اثبات پر ہمارا مطلب
اصلی موقوف ہے آیۃ النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم مین مندرج ہے کیونکہ صیغہ احب تو بالاتفاق
افعل التفضیل بمعنے مفعول ہے باقی رہا اولے وہ اگر بمعنے احب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے
اور اگر اُسسے اقرب مراد ہے تو قرابت معدنی حاصل ہوگی اور قرابت مذکورہ بشرط ادراک و
ملکہ محبت علت محبت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا سو ادراک کا ہونا بہ نسبت ارواح تو مخفی
ہی نہین علے ہذا القیاس ملکہ محبت کا ارواح مین ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول متخلف
نہین ہو سکتا تو لاجرم ہیاکل روحانیہ کو داسطہ فی العروض کے ساتھ علاقہ محبت ہوگا مگر
ہان یہ شبہہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر اُبوّت کی کیا وجہ دوسرے واسطہ فی العروض ہونا رسول
اللہ صلعم کا کہان سے نکل آیا سو اُسکا جواب یہ ہے کہ اولی کے صلہ مین اس آیت مین لفظ من انفسہم
واقع ہے اور من انفسہم کی ضمیر مؤمنین کیطرف راجع ہے تو اب یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلعم
مؤمنین کی نسبت اُنکی جانون سے بھی زیادہ نزدیک ہین مگر اسقدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف
الیہ کے ساتھ اُسکی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہو اشیاء مباینہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی
نہین سکتا ورنہ تباین کہان تباین کم سے کم بعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ
اتصال و انضمام سے زیادہ کی خواستگار علے ہذا القیاس ملزوم و معروض سے عوارض مفارقہ
اور لوازم وجود کی نسبت بھی اسقدر اقربیت کی امید نہین کیونکہ عوارض مفارقہ وجود مین
اپنے معروض سے مستغنے ہوتے ہین چنانچہ تحقیقات گذشتہ اسپر شاہد ہین اور مستغنی الوجود کو اتصال
و انضمام بھی باقتضاء امر ثالث ہوتا ہے چہ جائیکہ یہ قرب جس مین مباینۃ اور انفصال وہمی کی
بھی گنجایش نہین اور لوازم وجود حسب بیان سابق منجملہ اوصاف عرضیہ ہوتے ہین اوصاف مفارقہ
اور لوازم وجود مین باعتبار عرضیت کچھہ فرق نہین ہوتا اس لئے اُنسے بھی یہ امید رکھنی اپنی نادانی
ہے اور جب ملزومات و معروضات باینطور اقرب الی اللازم و العارض نہین تو ملزوم اور معروض

تو کاہے کو بطور مذکور اقرب الی ذات الملزوم والمعروض ہونگی کیونکہ ملزوم ومعروض کو لازم وجود اور عارض کیطرف افتقار فے الوجود نہین تھا تو افتقار فے التشخص تو تھا اور یہان یہ بھی نہین ہان لازم ماہیت اور اوصاف انتزاعیہ من انفسہم واقع ہے اور من انفسہم کی ضمیر مومنین کیطرف راجع ہے تو یہ معنے ہوئے کہ رسول اللہ صلعم مومنین کی نسبت اُنکی جانون سے بھی زیادہ نزدیک ہین مگر اسقدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اُسکی ذات سے بھی زیادہ قرب ہو اشیاء مباینہ فے الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہین سکتا ورنہ تباین کہان تباین کم سے کم تمیز ومغائرت کو مقتضے ہے اور اقربیت مذکورہ محوبیت وتلاشی سے بھی زیادہ کی خواستگار ہے جسکو احتیاج الی الاقرب فے التحقق والتعقل دونون لازم ہین چنانچہ انشاء اللہ بعد تقریر واثبات اقربیت واضح ہو جائیگا علے ہذا القیاس نہ موصوفات ومعروضات کو اپنے اوصاف بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ اس ہین اوصاف مذکورہ عوارض مفارقہ ہون یا لوازم وجود ہون اس لئے کہ اوصاف عرضیہ کو اپنے تحقق مین اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ علاقہ احتیاج نہین اگر ہے تو احتیاج فی التشخص ہے جسکی شرح وتفصیل اور اثبات وتحقیق سے اوراق گذشتہ مین فارغ ہو چکا ہون اور احتیاج فی التحقق نہین تو احتیاج فی التعقل جو اُسپر متفرع ہے کاہیکو ہو گی اس لئے کہ عقل مخبر صادق ہے منشی وموجد نہین جو وقت حال توقف مبدل ہو جاے چنانچہ تحقیق موعود مین یہ دقیقہ آشکارا ہو جائیگا الغرض اوصاف بالعرض کو مرتبۂ ذات مین اپنے معروضات سے استغناء ہوتا ہے اور درصورت استغناء تصور اقربیت مذکورہ حسب تحقیق موعود متصور نہین پھر جب اوصاف مذکورہ کا بہ نسبت اپنے معروضات کے یہ حال ہے تو معروضات تو اوصاف بالعرض سے اور بھی مستغنی ہوتی ہین بلکہ استغناء کلی انکو حاصل ہوا کرتا ہے دربارۂ تحقق تو حاجت بیان ہی نہین رہا دربارۂ تشخص اگر موصوفات بھی تشخص ہی مین محتاج اوصاف ہون تو پھر لزوم دور مین کیا دیر ہے اب دو احتمال باقی ہین

ایک تو یہ کہ ذات ملزوم اقرب الی لازم الذات من ذات اللازم اولی بلازم الذات من ذات اللازم
ہو دوسرا یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاتہ واولی بالملزوم من ذاتہ ہو سو احتمال ثانی تو محال ہے
اس لیئے کہ اقربیت مذکورہ کو حسب وعدۂ گذشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکور اپنے تعقل و تحقق
مین اپنے مضاف الیہ کا محتاج الیہ ہو سو لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاملہ بالعکس ہے
اسلیئے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کے تصور کا لازم آجانا جب ہی متصور ہے کہ ملزوم علت لازم
ہو اور علت کو مفتقر الیہ ہونا ضرور ہے چہ جائیکہ اُلٹی مفتقر ہو اور ہم اپنی اصطلاح مین لازم ذات
اُسیکو کہتے ہین اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو اُسمین تو علاقہ علیت و معلولیت متصور
نہین ورنہ جو علت ہوتا اُسکے کُنہ کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہوتا ہو نہو دونون
ملکر کسی ایک علت کے معلول ہونگے ورنہ پھر لزوم ذاتی کی کوئی صورت نہین کیونکہ عوارض
مفارقہ سے وفا کی امید نہین اور وفا کی امید بھی ہو تو کیونکر ہو باہم کوئی علاقہ ہی نہین مگر اس صورت
مین گو دونون کے تصور سے جزم باللزوم لازم ہو مگر اقربیت مذکورہ متصور نہین کہ علت اپنے
معلول یعنے لازم ذات کے ساتھ اور اُس مفارق کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو سو یہان
پہلے ہی سے معاملہ اُلٹا ہے اس لیئے یہی احتمال رہا کہ ملزوم اپنی ذات کی نسبت بہ نسبت
رکھتا ہو مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اسلیئے یہ معروض ہے کہ لازم کا اپنے ملزوم کیطرف
افتقار تو مسلم ہے کہ ملزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فقط
وجود ملزوم تحقق لازم کے لیئے کافی و وافی ہوتا ہے اور وسائط یا شرایط کی ضرورت نہین تو پھر
اس صورت مین لاجرم عقل جام جہان نما کو تصور کنہ لازم بے تصور ملزوم دشوار ہو گا بلکہ غور
سے دیکھیئے تو ممتنع ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ عقل بہ نسبت اپنے معلومات واقعیہ کے مخبر ہی نشی
نہین بلکہ یون کہیئے جو کچھہ خارج مین ہوتا ہے دیدۂ بصیرت اور چشم عقل اُسکو دیکھہ لیتی ہے پیدا
نہین کرتی اس صورت مین ضرور ہے کہ کُنہ لازم کے تصور کو اُسکے افتقار کا تصور بھی لازم ہو
ورنہ لازم ذات کا انفکاک اُسکے ملزوم سے لازم آئیگا وجہ اسکی ظاہر ہے اور ہمین سے

استفسار مد نظر ہے تو سنیئے افتقار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ مین سے ہے چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغنا، لازم آئیگا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے ملزوم سے استغنا ہوا اور اُسکا انفکاک اپنے ملزوم سے ممکن ٹھہرا تو جہان مین کسیکو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہو گا بالجملہ بنار کار لزوم افتقار پر ہے استغنا ہو تو پھر ملزوم کی کیا حاجت ہے اسلیئے ضرور ہوا کہ لازم ذات کی کُنہ کے تصور کو اُسکے افتقار کا تصور لازم ہو ہان اگر عقل مجرد مُدرک مطلق نہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص ادراک اُسکے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی و افتقار ذاتی لازم کے ادراک کو اُسکے افتقار ذاتی کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہو ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک آنکھ کا کام ہے اور خوشبو بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور افتقار ذاتی کا ادراک کسی اور حاسہ کے متعلق ہو یا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک افتقار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہین جسکی طرف عقل کو دربارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف ہے خدا نے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع انحاء ادراک مین دخل دیا ہے بلکہ اصل مُدرک وہی ہے ادھر افتقار خود اضافیات مین سے ہے اسکا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے متعلق ہے اس صورت مین ممکن ہی نہین کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اُسکے لوازم ذاتیہ کو ادراک نکرے الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے ورنہ لزوم ذاتی نہو گا لزوم خارجی ہوگا اور حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایۂ ادراک یہی حصول صورۃ الشئ فی العقل ہے الغرض لازم ذات کے تصور کو اُسکے افتقار کا تصور لازم ہے اور افتقار کے تصور کے یہی معنے ہین کہ ملزوم کو موقوف علیہ اور مقدم فی الوجود اور لازم کو موقوف اور متاخر فی الوجود سمجھیے اور چونکہ سابق مین واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اُسکا نام ہے کہ علم بمعنے مبدا، انکشاف معلوم

کے ساتھ متعلق ہو جائے سو بایں وجہ کہ یہ معلوم جسکا نام افتقار ہے ایک امر اضافی ہے اور
اضافیات کا تصور بے تصور اطراف یعنی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہین اور یہان یہ دونون
بھی ملزوم و لازم ہین تو لاجرم افتقار کے تصور کو ملزوم و لازم کا تصور لازم ہوگا مگر چونکہ اس اضافت
مین مضاف الیہ ملزوم ہے اور لازم مضاف اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے
تو ملزوم کا تصور اول ہونا چاہیئے شرح اس معما کی یہ ہے کہ جہت کو فوق جب سمجھتے ہین جب
پہلے زمین کو لحاظ کر لیتے ہین علے ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال کر سکتے ہین جب پہلے
جہت کو مثلاً خیال کر لیتے ہین وجہ اسکی یہ ہے کہ پہلے اضافت مین زمین مضاف الیہ ہے
اور دوسری اضافت مین جہت مضاف الیہ ہے مگر ابھی روشن ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذات
ذاتی ہے تو لاجرم مرتبہ مصداق لازم مین یہ اضافت ہوگی جیسے مفہوم فوق و تحت مین اضافت
ذاتی ہے سو اگر یہ دو مفہوم کسی حکم کے لئے مصداق اور معنون ہون تو لاجرم ماتحت و
مافوق کا تصور اول ضرور ہوگا بالجملہ بحکم افتقار ذاتی ضرور ہے کہ جب کنہ لازم کا تصور ہو
تو اس سے پہلے ملزوم کا تصور ہو چکے اور اس سے مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے
کہ افتقار ذاتی اور لوازم ذات ذہناً اور خارجاً متبدل نہین ہوتے کیونکہ اختلاف وجود یا اختلاف
عرض ہے یا اختلاف معروض اور یہ دونون اختلاف موجب اختلاف ذات نہین
ہوتے یعنے اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہین ہوتی اور اختلاف معروضات
سے ذات عوارض مختلف نہین ہوتی ایک کے اختلاف سے دوسریکا اختلاف اگر متصور
ہے تو فقط لوازم ذات اور انکے ملزومات مین ہے علے العموم یہ بات نہین چونکہ اس
باب مین ایک تحقیق معقول اجزاء گذشتہ مین مرقوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور چھیڑ چھاڑ تکرار
سے خالی [illegible] نہین اس لئے اس سخن سے روگردان ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہون
یعنے جب یہ بات روشن ہوگئی کہ اختلاف وجود سے ماہیات مین تبدل نہین آتا ذہن مین
بھی وہ ماہیت رہتی ہے جو خارج مین تھی تو ماہیت بحکم قضیہ مجمع علیہا الشئی اذا ثبت ثبت لوازمہ

اگر ذہن مین آئے گی تو اُسی لزوم و افتقار و احتیاج و توقف کے ساتھ آئیگی اور بدستور خارج
اُسکے وجود سے پہلے اُسکے ملزوم کا وجود ذہن مین حاصل ہوگا ورنہ وہ افتقار اور توقف اور
وہ احتیاج و لزوم جو اوسکے لوازم ذاتی یا ذاتیات مین سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف
وجود سے جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے زائل ہو جائیگا اوراسکا حال
ابھی آپ سُن چکے ہین کہ ہو سکتا ہے یا نہین القصہ وجود ذہنی مین بھی وجود لازم ذات
وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی مین اول وجود ملزوم ضرور تھا اُسکے بعد وجود
لازم کی امید تھی ایسے ہی وجود ذہنی مین بھی اول وجود ملزوم ہوگا پھر وجود لازم ہوگا مگر
سب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فے الذہن اور علم بالفعل اعنی علم بمعنے مصدری
مین کچھ فرق نہین اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لیئے علم کُنہ لازم جب ہوگا بعد علم کنہ
ملزوم ہوگا ہان علم بالوجہ مین ہم اس بات کی مدعی نہین اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ
بھی معلوم ہوگئی گو یہ قول کسیکا ہو کہ علم کسی چیز کا اُسکی علت کے وسیلہ سے متصور ہے الغرض
جس کسی نے یہ کہا ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیون نہو سچ ہے اور کیونکر سچ نہو علم بالوجہ تو ذی
وجہ کا علم ہی نہین ہوتا اُسکا علم تو یہی علم کُنہ ہے ان مضامین کی تائید خاصکر اسبات کی کہ
ماہیات خارجیہ ذہن مین آکر متبدل نہین ہو جاتین اُس بحث سے بخوبی متصور ہے جس مین
تکثر انقسامی اور تکثر انطباعی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے اب مناسب وقت یون معلوم ہوتا
ہے کہ بپاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم ذات مین افتقار ذاتی
ہے تو ملزوم کیجانب استغناء ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استغنا بھی بمثل افتقار مفہوم اضافی
ہے جسکے تعقل کے لئے مستغنی اور مستغنی عنہ کے تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافت
افتقار مین ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استغنا مین لازم مضاف الیہ ہو اگر وہان
تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہے تو یہان بھی تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہوگا اور ظاہر ہے
کہ دونون کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب ناچار یہی کہنا پڑیگا کہ

افتقار یا تو اضافی ہے یا تعقل اضافت کے لئے تعقل طرفین ضروری نہین یا مضاف کے تعقل پر مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے مگر پہلے دو مقدمے تو قابل انکار نہین اور پہلی بات اول تو کہین سنی نہین دوسرے تراکیب اضافیہ مین مثل غلام زید وغیرہ مضاف کا مضاف الیہ پر متقدم ہونا بالبداہتہ اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے پہلے ہوتا ہے نہ برعکس اس لئے یہی خیال مین آتا ہے بلکہ تیقن ہے کہ یہی مقدمہ غلط ہے بالجملہ اس شبہہ کا جواب بپاس خاطر احباب ضرور نظر آیا گو باین نظر کہ دو دلیلون مین سے اگر ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہین ہو جاتا دعوی مالی تو نہین کہ کم سے کم دو شاہدون کی ضرورت ہو مطالب علمیہ کے اثبات کے لیئے ایک دلیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جسکی بنا اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ ذہن مین آکر متبدل نہین ہو جاتین اس بات کے اثبات کے لئے کافی ہے غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل یہ معروض ہے کہ نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور نسبت سلبیہ نسبت واقعیہ نہین بالجملہ نسبت فقط قضیہ موجبہ مین ہوتی ہے سالبہ مین سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ موجبہ کلیہ بعد ادخال مفہوم سلب سالبہ کلیہ رہا کرتا الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب سالبہ کلیہ نہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے ایقاع نسبت سلبیہ نہین کرتا ہان جیسے عدم تصور بعد لحاظ ثانی تصور بنجاتا ہے اور لا مفہوم بعد تعلق فہم مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ و تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے اور نسبت سلبیہ کہلاتا ہے لیکن اہل فہم پر روشن ہوگا کہ سالبہ مین اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے ثانی یعنی نسبت سلبیہ نہین ہوتی سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے مسقط اشارہ لحاظ ثانی معلوم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت مین یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور نسبت سلبیہ مین ہے تقابل تضاد ہوگا تقابل ایجاب و سلب نہوگا اور خلاصہ اول تقابل کا علم النسبت اور علم عدم النسبت نکلے گا جس سے دو قضیے موجبہ ایک محصّلہ دوسرا معدولہ

نہین گے اور مرجع تقابل کا معلوم کیجانب ہوگا نہ علم کی جانب اور دوسرے تقابل کا محصل علم النسبت ہوگا جس سے دو قضیے ایک موجبہ دوسرا سالبہ نہین گے پھر یہ تقابل علم کے مرتبہ مین ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ مین بالجملہ سالبہ مین نسبت نہین ہوتی سلب نسبت ہوتا ہے مگر جیسے مفہومات تصوریہ عدمیہ کے لیئے کبھی الفاظ مشاکل الفاظ مفہومات وجودیہ تصوریہ وضع کر لیتے ہین اعنے حرف سلب لفظون مین نہین ہوتا جیسے عمی عدم البصر کے لیئے ایسے ہی مفہومات نسبیہ سلبیہ کے لیئے کبھی الفاظ ہم شکل الفاظ مفہومات نسبیہ ایجابیہ وضع کر لیتے ہین یعنی جیسے اُن مین طرف سلب نہین ہوتا ایسے ہی انمین بھی لفظ سلب نہین ہوتا منجملہ انہین کے استغنا بھی ہے حقیقت اسکی عدم الافتقار ہے وجود عدم الافتقار نہین البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لیئے عنوان ہے اور اسی نظر سے یہ لفظ وجودی اُسکے لئے تجویز کیا گیا ہے اور مین جانتا ہون کہ جہان مفہومات عدمیہ کے لیئے الفاظ وجودی ہوتے ہین اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہے کہ لفظ سلب لفظون مین نہو تو یہی وجہ ہوتی ہے لیکن محکوم علیہ مرتبہ مصداق ہوتا ہے سو وہ علم کہ تعقل نسبت کے لیے تعقل منتسبین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے پھر دوسرا مقدمہ یعنے مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اسکی فرع ہے اور کہین اسکے بعد ہے الغرض نسبت ہو تو سب کچھ ہو اور جب نسبت ہی نہین تو نہ یہ ہوگا نہ وہ ہوگا اور لحاظ ثانی کے بعد جو استغنا منجملہ نسب ہو جاتا ہے تو وہ لوازم ذات ملزوم مین سے نہین بلکہ اُس عدم نسبت افتقار کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا عنوان ہے الغرض وقت تحقق مرتبہ نسبت طرفین وہ نہین رہتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت عدم نسبت تھی بلکہ وقت عدم نسبت معلومہ منسوب کیطرف بھی ذات محضہ تھی اعنی ذات ملزوم اور منسوب الیہ کیطرف بھی ذات محضہ اعنی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کیطرف ذات محض نہین بلکہ ذات مذکور بشرط عروض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ

عین ذات ملزوم نہین جو یون کہا جائے کہ نسبت استغنا رہین منسوب ذات ملزوم ہے اور
بحکم مقدمہ مسطورہ لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہو اور محال مذکور لازم آئے
اور تراکیب اضافیہ مثل غلام زید وغیرہ مین مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اسوجہ
سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل مین مقدم ہونا دعوی مذکور کا مبطل نہین ہو سکتا وجہ اسکی
یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضائف کے مضاف اور مضاف الیہ مین ہے جو واقعی مضاف
اور مضاف الیہ ہوتے ہین علے العموم ہر مضاف و مضاف الیہ مین نہین اور ظاہر ہے کہ
غلام اور زید مین تقابل تضائف نہین ہان غلام مین اور مولی مین جسکے افراد مین سے ایک
زید بھی ہو سکتا ہے البتہ تقابل تضائف ہے سو اُسکا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بیشک ضرور
ہے مگر نہ باین طور کہ اُسطرف مفہوم مولی ہوا سلئے کہ مفہوم مولی بھی مفہوم اضافی ہے اور اُسکا
مضاف الیہ بھی غلام ہے اور اُسکا تعقل اُسکے مفہوم کے تعقل پر موقوف تھا سو اُس کا تعقل
بھی اُسکے تعقل پر موقوف ہو تو ایک جہت مین اور ایک بات مین دونون طرف سے توقف ہو
اور سب جانتے ہین کہ یہ صریح دور ممتنع ہے ہان اس مین شک نہین کہ مضاف الیہ کی
جانب مین ایک مصداق عام بالوجہ متصور رہوتا ہے اور مضاف کیطرف فقط مفہوم ہوتا
ہے گو باین وجہ کہ مفہوم عرضی اضافی بے مصداق متصور نہین بالاضطرار کسی مصداق عام یا
خاص کیطرف ذہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری بحکم اضافت مذکورہ نہین ہوتا اسکا
باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے معروض اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے
بہر حال ایک اضافت کیوجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب مصداق
بالقصد ملحوظ ہوتے ہین اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہو اور مفہوم مضاف کو
اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے اور یہ نہین کہ دونون جانب مصداق
ہی مصداق ہون ورنہ توقف تعقل کی پھر کوئی صورت نہین ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق
و تحت مثلاً سقف و فرش مین در بارہ تعقل باہم علاقہ و توقف نہین علے ہذا القیاس یہ بھی

نہین کہ دونون جانب مفہوم ہی مفہوم ہون ورنہ دور مذکور لازم آئیگا ہان باینوجہ کہ تقابل تضائف مین ہمیشہ دو اضافتین متعاکس و متلازم و متعانق ہوا کرتی ہین تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کا باعث ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ جب کسی مصداق کو کسی مصداق کیطرف اضافت ہوتی ہے تو اُسکو بھی ایک اور اضافت اسکی طرف ضرور پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس مین یہ مضاف اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے تو اُس مین وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متعاکس ہونے کے ہین اور بنا رعکس منطقی بھی اسی تعدد اور اثنینیت اضافت پر ہے اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ نہو سکے چنانچہ ظاہر ہے اور یون کوئی کم فہم نسمجھے تو کیا ہے اندھے بھی آفتاب کو نہین دیکھ سکتے بالجملہ ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاصکر تقابل تضائف مین چنانچہ لفظ تضائف بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت متعانق ہوگی تو ایک کے تعقل سے دوسرےکا تعقل لازم ہوگا لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونون اضافتون مین باہم علاقہ علیت و معلولیت نہین ہوتا ورنہ ایک طرف افتقار ہوتا تو دوسری طرف استغنا ضرور ہوتا چنانچہ ظاہر ہے بلکہ دونون معلول ثالث ہوتے ہین تلازم ہوتا ہے لزوم نہین ہوتا سو اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم ذاتی پر محمول کر کے یہ اعتراض کرے کہ یہان طرفین سے افتقار معلوم ہوتا ہے لزوم ذاتی ہوتا تو یہ نہوتا تو یہ اُسیکا قصور فہم ہے جس علت نے دونون مصداقون کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے اُسی نے اسکو اُسکے ساتھ نسبت عطا کردی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ مین نہین آتے تو ایک مثال بطور مشتے نمونہ خروارے معروض ہے جب خالق نے زمین و آسمان کو یا بانی مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے حیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لاجرم اسکی طرف سے اسپر اور اُسکی طرف سے اسپر فوقیت اور تحتیت کا عروض ہوگا اور صورت اس

عروض کی یہ ہے کہ ابعاد ثلاثہ ہر جسم کو لازم ہین اُن ابعاد موہومہ کو دو طرفہ خارج تصور کرین تو جہات ستہ پیدا ہو جاتے ہین سوان خطوط موہومہ مین سے جو دونکو لازم ہین ایک خط تو فلک و سقف سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکلکر فلک و سقف پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد جب ہی تک ہے کہ ایک دفعہ اسکو مبدا، خروج خط موہوم اور اُس کو منتہی ٹہرائین اور ایک دفعہ اُس کو مبدا، اور اسکو منتہی قرار دین اور اگر مبدا، و منتہی کا لحاظ نکرین تو پہر بین السماء والارض اور نیز بین السقف والفرش ایک خط موہوم واصل معلوم ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہوم واصل بین الجسمین کو لحاظ کرین تو ایک نسبت مطلقہ معلوم ہوتی ہے جسکو ایک وضع خاص سے تعبیر کرین تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء اور انتہا کے دیکہین تو خط خارج من السماء والسقف مصداق تحتیت ہے اسیواسطے جس پر وہ خط واقع ہوتا ہے اُسیکو تحت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہین کہ تحتیت ارض و فرش آسمان و سقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ نور جسکے وقوع کے باعث زمین منور ہو جاتی ہے آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض والفرش مصداق فوقیت ہے اسیواسطے جسپر وہ واقع ہوتا ہے اُسکو فوق بنا دیتا ہے اور اسی لیئے کہہ سکتے ہین کہ فوقیت فلک و سقف زمین و فرش کے ساتھ قائم ہے باقی تحت و فوق کا اطلاق جو خود فلک و سقف زمین و فرش پر نہین ہوتا تو یہ وجہ ہے کہ تحتیت و فوقیت مصادر مبنی للمفعول ہین اعنی بحیثیت الوقوع یہ اسماء تجویز کئے گئے ہین جیسے نور واقع علی الارض کو دہوپ کہتے ہین نور مطلق یا بحیثیت القیام بالشمس کو دہوپ نہین کہتے ایسے ہی یہان بھی خیال فرمائیے اور زلات لفظیہ اور مسامحات بیانی کو چہوڑ کر غور فرمائیے کہ ہیچمدان باایہمہ دیوانگی بفضلہ تعالی کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتین اور وجہ تلازم اس مثال خاص مین مثل آفتاب روشن ہو گئی تو اہل بصیرت کے لئیے یہ قاعدہ ہاتھ آگیا کہ بین المتضائفین بایں وجہ کہ علت فاعلہ نے اُن دونون کو جدا جدا منصب اور

مقام اور محل عنایت کیا ہے ایک نسبت مطلقہ پیدا ہوتی ہے پھر دو طرح سے اُسکی تعیین اور تشخیص ہو سکتی ہے پھر وجود خارجی مین یعنے قطع نظر عن اعتبار المعتبر دونون معًا متحقق ہین اور وجود ذہنی مین متقدم اور متاخر اگر اسکو پہلے لحاظ کرتے ہین تو وہ بالاضطرار بعد مین ملحوظ ہوجاتی ہے اور اُس کو پہلے لحاظ کرتے ہین تو یہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہوجاتی ہے غرض بوجہ تعانق مرتبہ مخبر عنہ جسکو ہمنے بوجود خارجی قطع نظر عن اعتبار المعتبر تعبیر کیا ہے ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آجاتا ہے اب لازم یون ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز نکرین اپنی ضرورت کو بھی بہت ہے مناسب یون ہے کہ خلاصہ جواب بیان کر کے اصل مطلب کی طرف رجوع کرین کہ غلام زید مین تقابل تضائف نہین ہان ایک متضائفین مین سے زید پر عارض ہے اس لئے اُسکو بالعرض مجازًا مضاف الیہ کہدیتے ہین اور ہمارا کلام متضائفین حقیقی مین ہے ہان بوسیلہ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہین کہ معروض مفہوم متضائف ثانی اعنی سولی جو متقابل غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری اضافت ہے اور اس اضافت کا تعقل لاریب بے اسکے متصور نہین کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم ہو اگر اس سے یہ لازم نہین آتا کہ اضافت اولی مین بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جسکے اعتبار سے تقابل تضائف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی متصور رہا ہو اور اسے بھی جانے دیجے ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل متکلم کے حق مین مرتبہ اخبار سے متقدم ہے رہا مخاطب اُسکے لئے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہو اور علم بالوضع بے اسکے متصور نہین کہ موضوع لہ کی حقیقت کو جانتا ہو اور ہمارا کلام اُس تعقل اولی مین ہے مرتبہ اخبار اور تخاطب مین نہین باینہمہ مرتبہ اخبار اور تخاطب مین اگنہ مضاف مضاف نہین ہوتی بلکہ وجہ مضاف مضاف ہوتی ہے غرض یہ ہے کہ متضائفین کے لئے دو اعتبار ہوتے ہین ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے دوسرا اعتبار عروض علے المصداق اس اعتبار سے ایک کا تعقل

دوسرے کے تعقل پر موقوف نہین کیونکہ اس صورت مین اضافت معتبر فے التضائف ملحوظ
نہین ہوتی بلکہ بنسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے تنقیح اسکی یہ ہے کہ غلام کے لئے مثلا ایک تو مفہوم
باعتبار تقابل بالمولیٰ ہے دوسرا مفہوم باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پر وہ فرض کرو
عمرو ہے یا بکر ہے سو اعتبار اول مین تو لاریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور
مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی یہ تعقل موقوف نہین کیونکہ تضائف ہی نہین بلکہ اس صورت
مین حاصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علے المصداق ہے جسکو وجہ اعتبار اول ہی بنالین تو زیبا
ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم علیہ احکام ہبنیہ نہین ہوتا بلکہ مصداق کیطرف
سے سب احکام راجع ہوتے ہین اگر جاء نی غلام زید کہتے ہین تو حکم مجیٔ ظاہر ہے کہ مصداق کیطرف
راجع ہوتا ہے اس مفہوم کیطرف راجع نہین ہوتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی
مراد ہے اعتبار اول مراد نہین اور ظاہر ہے کہ تضائف باعتبار اول ہے جو کہ نہ لازم ہے نہ باعتبار
ثانی جو اُسکے لئے وجہ ہے اور یاد ہوگا ہمنے جو کچھ دعوی کیا ہے باعتبار علم بالکنہ دعوی کیا ہے
یہ بحث ہرچند بوجوہ چند غلط بینون کو غلط معلوم ہو مگر جو اہل فہم ہین باوجود پریشانی تقریر اور کوتاہی
الفاظ مطالب اصلیہ کو روشن دیکھکر انشاء اللہ تائید و تصدیق و شکر و امتنان سے پیش آئین گے
واللہ اعلم وعلمہ اتم جب اس جواب باصواب سے فراغت پائی تو لازم یون ہے کہ اصل مطلب کو
پھر سنبھالین مخدوم من لازم ذات کا تعقل جب ملزوم کے تعقل پر موقوف ہوا تو چار ناچار یہ کہنا
پڑیگا کہ باعتبار تعقل ملزوم بہ نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ ملزوم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا
تعقل بعد مین حاصل ہوتا ہے اس صورت مین اگر خود لازم مین مادہ ادراک ہو تب یہی بات ہوگی
کیونکہ کسیکے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات مین فرق نہین آجاتا وہ اپنا ادراک ہو
یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کرے تب بھی یہی لازم ہے کہ اول
ذات ملزوم کا اسکو ادراک حاصل ہو اب عرض دوم یہ ہے کہ کسی شے کے قریب ہونیکے کسی دوسری چیز سے
اول تو معنی یہی ہین کہ اگر اُسکی طرف حرکت کیجائے تو اول وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک مین ایک حرکت

باطنی اور توجہ قلبی ہوتی ہے خاصکر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو
کیونکہ اسمین تجدد اور تعاقب کی ضرورت ہے اور اُسی کا نام حرکت ہے بالجملہ جیسے حدوث
توجہ جسمانی کے لیئے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی حدوث توجہ قلبی کے لیئے حرکت کی
ضرورت ہے اتنا فرق ہے کہ وہان توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہان
توجہ قلبی ہے تو حرکت بھی قلبی ہے معہذا خاص استدلال مین انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے
اور آپ خود جانتے ہونگے کہ انتقال حرکت ہے کہ نہین اور اب بھی سمجھ مین نہین آتا تو
لیجیئے یون سمجھیئے کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہین ہوتی جو خواہ مخواہ حرکت کے لیئے ابعاد کی ضرورت
ہو منجملہ حرکات ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ صُوَر معلومات منجملہ کیفیات
ہین سو اگر ایک صورت سے دوسری صورت کیطرف انتقال ہوگا تو ایک کیفیت سے
دوسری کیفیت کیطرف انتقال ہوگا جسکے حرکت کیفی ہونے مین اگر شک ہو تو اُسکو ہو جس کے
نزدیک حرکت کے لیئے بقاء نوع مقولہ حرکت من اولہ الی آخرہ ضرور ہو اور ظاہر ہے کہ یہ
تحکم محض ہے انصاف سے دیکھیئے تو بقاء جنس مقولہ بلکہ اجناس مین سے بھی بقاء جنس
عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت مین مضمون انتقال کو کچھ ترقی ہی ہے تنزل نہین اِدہر
حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالیہ کی طرف اضافت کرنا اسپر شاہد ہے کہ بقاء مقولہ
ضرور ہے نہ بقاء نوع مقولہ ہان بوجہ بقاء نفس مقولہ اُس حرکت کو بھی حرکت فے المقولہ
کہین گے جس مین جنس چھوڑ نوع مقولہ بھی باقی رہی با اینہمہ نظر و فکر مین بہ نسبت حدس
کے فارق ہے تو یہی حرکت و عدم حرکت فارق ہے اگر انتقال ذہنی حرکت نہو تو یہ فرق بیہودہ
کس کام آئیگا لیکن واضح رہے کہ حدس ہرچند انتقال دفعی کا نام ہے حرکت وہان متصور
نہین لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسریکا ادراک لاجرم اول کے قرب اور ثانی کے بُعد
پر دلالت کریگا وہ اولیت و ثانویت باعتبار انتقال تدریجی ہو یا باعتبار انتقال دفعی ہو
اور اسکو بھی جانے دیجئے علم صادق حکایت محضہ ہوتا ہے یہ نہین کہ مثل علوم کاذبہ اصل مین

انشاء معلوم کرکے پھر ادعاء تطابق کرتے ہین اور خبر بنا لیتے ہین چنانچہ ظاہر ہے اس صورت مین
لاجرم جو بات درجہ علم و حکایت مین ہوگی درجہ معلوم محکی عنہ مین پہلے ہوگی سو یہ یقین تقدم و تاخر
علم ملزوم و لازم ذات جو لاجرم ضروری ہے اتفاقی نہین خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک
اول ذات ملزوم ہے پھر ذات لازم ہے اس مین مدرک اگر غیر لازم ہے تب ہی ہے اور خود ذات
لازم ہے تب ہی ہے رہا یہ شبہہ کہ اس صورت مین ذات مدرک ملزوم کے دونون جانب
واقع ہوگی اور باوجود وحدت تعدد لازم آئیگا سو اسکا جواب دو باتون پر موقوف ہے جن کی
تحقیق بخوبی بحث ہیاکل مین گذر چکی ہے اول تو یہ کہ ہیاکل ممکنات مین تکثر انطباعی ہے
تکثر انقسامی نہین یعنی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ اشکال سطحی جنمین فقط خطوط مقترنہ بہئیت
کذائی ملحوظ ہون اور سطح معروض اشکال نظر سے ساقط ہو ہیاکل ممکنہ مین تکثر بطور تقسیم سطح
ممکن نہین کہ اُنکے اقسام پر پھر وہ صادق آئین یعنے جیسے خطوط مقترنہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے
بعد خارج قسمت خطوط محضہ رہجاتے ہین اور اسم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیاکل ممکنہ
اور حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت پھر وہ ہیکل نرہے گی جس کو
مقسم قرار دیا تھا الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہین کہ
بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اسم مقسم باقی رہتا ہے کون نہین جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا
ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے اجزا انکا لیئے لیکن اجزاء خارجیہ پر اسم مذکور برابر صادق آئیگا
ہان مثل اشکال مذکورہ البتہ قابل تکثر انطباعی ہے کہ ایک سے لیکر ہزار آئینہ تک لیجئے ایک
آن مین سب مین منطبع ہو سکتے ہین چہ جائیکہ علے سبیل التعاقب و التناوب چونکہ اسکی تنقیح
قرار واقعی اوپر ہو چکی ہے تو اسیقدر بغرض یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے
دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر انطباعی مین حقیقت منطبع مین تکثر اور تعدد نہین آجاتا ہان بوجہ
تکثر منطبع فیہ اور تعدد مرایا و مناظر حقیقت منطبع پر ایک تکثر اعتباری عارض ہو جاتا ہے جسکے باعث
احکام متکثرہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے یہ مضمون بھی اوراق گذشتہ مین بخوبی واضح

ہو چکا ہے جب یہ دونون مقدمے آپکے گوش گذار ہو چکے تو اب یہ التماس ہے کہ جیسے آئینہ مین اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہین ایسے ہی آئینہ ذات ملزوم مین لازم ذات کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے مگر جیسے اس ادراک مین جو بوسیلہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیغہ فاعل ذات بے حیثیت ہے اور مدرک بصیغہ مفعول ذات مذکور بشرط انطباع وحیثیت انعکاس ہے ایسے ہی ادراک کنہ لازم مین اگرخود لازم مدرک ذات خویش ہو مدرک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے اعنی اس صفت مدرکیت مین جو صفت فاعلی ہے اُسکو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہین جو دربارہ حصول صفت مذکورہ اُسکو متمم سامان کہا جائے غرض ملزوم کی اُسکو مکرر حاجت نہین ایک وہ احتیاج سابق جو دربارہ تحقق وجود تھی وہی ہے دربارہ حصول صفت مذکورہ پھر اُسکی طرف رجوع کی حاجت نہین ہان مدرکیت بفتح الرا مین جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کیطرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیون نہو ملزوم کی ضرورت اول بغرض مفعولیت ہوئی تھی کیونکہ وجود ممکنات وجود فعلی نہین وجود انفعالی ہے اس لیئے جب اُسکی ضرورت ہوگی درجہ مفعولیت ہی مین ضرورت ہوگی مگر یہ یادرہے کہ ضرورت سے اسجگہ وہ ضرورت مراد ہے جسکو علت تامہ سے تعبیر کرسکتے ہین سو مضامین گذشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آجائیگا کہ ایک شیئے ایک ہی شیئے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک شے ایک ہی صادر کا مصدر ہوسکتی ہے اس لئے جو شے واسطہ فے العروض مفعولیت ہوگا ہمیشہ اسی باب مین واسطہ فے العروض رہیگا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئیگا بالجملہ لازم کو دربارہ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہین البتہ دربارہ مدرکیت مفعولی اُسکی احتیاج ہے اسلیئے دو اعتبار پیدا ہو گئے اور یہ دو اعتبار باعث تفارق احکام مذکورہ ہو گئے ہین اعنی فرق فاعلی اور مفعولی اور تقدم و تاخر اور قرب و بعد وغیرہ ہو جاتی ہین الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہین ہوتی اور باینہمہ احکام متعددہ مثل فاعلیت و مفعولیت و قرب و بعد بوجہ تعدد اعتبارات پیدا ہو جاتے ہین یہ تقریر تو اسصورت مین ہے کہ ایکبار ذات

لازم کو من حیث ہو لین اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کرین اور اگر ہیکل لازم معروض کے ساتھ قائم سمجھین اور اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دین اور مدرک بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملزوم بدستور رہے تو وحدت تو بدستور رہیگی اور فرق احکام اور بھی واضح ہو جائیگا ہرچند تفہیم مطلب کے لئے اتنی ہی تقریر کافی ہے لیکن اس موقع مین وہ تقریر جسمین ہیاکل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے کیونکہ اُس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیاکل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہین جیسے خط مستدیر دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونون کے ساتھ قائم ہے بالجملہ اگر مدرک بصیغۂ فاعل اور مدرک بصیغۂ مفعول دونون اسی مرتبہ وجود خارجی مین ہونے چاہئین تب کچھ حرج نہین یہ دو صورتین اُسکی تصحیح کے لئے کافی ہین اور اگر ایک مرتبہ وجود خارجی مین ہو اور دوسرا مرتبہ وجود ذہنی مین تب کچھ حرج نہین کیونکہ تقریرات گذشتہ اس بات پر شاہد ہین کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متحاذیہ متنورہ کی صورت جو کچھ ہو کروی ہو یا مکعبی باطن نور آفتاب مین بقدر تحاذی و تنور منطبع اور منتقش ہو جاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطن مبدا انکشاف مین جسکو ایک نور قایم بذات العالم قرار دیا ہے منتقش ہو جاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ باوجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداہتہ واحد رہتی ہے کیونکہ اسوقت وہ ایک حد فاصل بین النور والجسم المنور ہوتی ہے اور پھر حد بھی کیسی کہ گنجایش تقسیم نہین ہوتی ایسے ہی صُور معلومات باوجود اس تعدد قیام کے متکثر نہین ہوتین اپنی اُسی وحدت اصلی پر رہتی ہین اور وجہ اسکی یہی ہے کہ صورت وہ ایک حد فاصل غیر منقسم بین العلم یعنے مبدا الانکشاف والمعلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اس صورت مین اگر مدرک بصیغۂ فاعل باعتبار قیام بالوجود الخارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دین تو تعدد مطلوب اور وحدت مذکور دونون موجہ ہو جائین اور وہ فرق قرب و بُعد ظاہر ہو جائے مگر اسوقت اُس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق یعنی

مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغہ مفعول ہونا خوب
سمجھہ مین نہ آئیگا بالجملہ فرق قرب و بعد فقط تعدد اعتبار کا خواستگار ہی تکثر حقیقی کی حاجت نہین
جب اس حرفشتار سے فراغت پائی تو اب یہ التماس ہے کہ جب علم کُنہ لازم خود لازم کے
لیئے علم ملزوم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اُسکے علم کے بعد اسکا علم ہونا ضرور ٹھہرا پھر اگر یہ
یون کہا جائے کہ الملزوم اقرب الی اللازم من نفس اللازم تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث
ہوگا علے ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی نسبت اُن کے مناشی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے
تو اور بھی زیبا ہے اور زیادہ تر بجا ہے کیونکہ لازم ذات و خارجیات تو بادی النظر مین موجود
واقعی اور موجود خارجی کچھہ معلوم بھی ہوتے ہین پر انتزاعیات موصوفات واقعیہ اور خارجیہ
حسب مشہور واقع و خارج مین موجود ہی نہین ہوتے اگر ہوتے ہین تو بعد ادراک مناشی انتزاع
ذہن مین موجود ہوتے ہین چونکہ اس مطلب کے مبادی اوراق گذشتہ مین مفصل مرقوم ہو چکے
ہین تو مکرر چھیڑ چھاڑ کو تطویل بیہودہ سمجھکر بطور تنبیہ و تذکیر فقط اسقدر معروض ہے کہ اگر
کوئی جسم مُدور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اوسکو محیط ہو جاتا ہے اور اس کا
تحتن اُسکے نور سے خالی رہجاتا ہے اور اگر اُس جسم کی تدویر کے موافق کوئی روشن دان
کسی دیوار مین ہوتا ہے تو اُس روشندان کے تحتن یعنی جوف مین تو نور ہوگا اور اُس اعتبار
سے گویا مقدار تحتن دائرہ مشار الیہا جو وقت قیام بالجسم مظلم تھا منور ہوگا اور خارج مین
ظلمت محیط ہوگی جہان پہلے نور محیط تھا اسیطرح موجودات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ سمجھیے
اور معدومات خارجیہ کو موجودات ذہنیہ خیال فرمائیے سو باین معنی اگر انتزاعیات خارج
مین معدوم اور ذہن مین موجود ہون تو کچھہ حرج نہین مگر اسکی تنقیح ضرور ہے کہ انتزاعیات کسکو
کہتے ہین سو مختصر گذارش یہ ہے کہ دو مفہوم سارے مفہومات اوّلیہ سے عام ہین ایک
تو مفہوم وجود دوسرا مفہوم عدم جس مفہوم کو دیکھیئے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا
عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اوّلی سے غرض مفہوم کے مفہوم سے

احتراز ہے کیونکہ بطور تکرر تنوع مفہومات وجود و عدم کے ساتھ بھی فہم و علم متعلق ہو کر انکو مفہوم بنا دیتا ہے سو اس صورت مین ہر چند مفہوم کا مفہوم وجود اور عدم دونون کے مفہوم سے عام ہے لیکن یہ مفہوم اوّلی نہین مفہوم ثانوی ہے بالجملہ اہل فہم سمجھہ گئے ہون گے کہ سوائے مفہوم و مرادفات و متعانقات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ کوئی عام نہین سو یہی اصل مدعا ہے اسمین اگر بوجہ کوتاہی تقریر و کج بیانی فقیر گنجایش گرفت ہو تو ہوا کرے غرض میرے نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہو جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود و عدم قابل ادراک نہین مدرک و معلوم ہوتے ہین تو یہ صُور مدرک و معلوم ہوتے ہین جو بعد تحدیدات و اقترانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہین اور اوراق گذشتہ مین انہین صور کا نام ہمنے حدود فاصلہ اور ہیاکل رکھا ہے پر جیسے جسم و عدم جسم مین حد فاصل سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح مین خط اور خط اور عدم خط مین نقطہ حد فاصل ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود کے لئے اور حدود ہین ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم کو سمجھئے کہ ایک حد اور ایک ہیکل وجودی کے لیئے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنے جسم سے لیکر نقطہ تک تحدیدات متعددہ ہوتے ہین ایسے ہی وجود سے لیکر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ وارد ہوتے ہین سو اس کا نام تحدید ہے کیونکہ ہر تخصیص سے لاجرم ایک تحدید و تقیید حاصل ہوتی ہے مثلاً اول تخصیص جو وجود پر عارض ہوئی اور جسکی وجہ سے ایک حد فاصل بین الوجود والعدم پیدا ہوئی یہ تخصیص رہئیے جسکی وجہ سے تقسیم جوہر و عرض حاصل ہوئی پھر اسکے بعد جوہر کو تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم وغیرہ جسم پیدا ہوئے علے ہذاالقیاس نامی وغیر نامی اور حیوان وغیر حیوان اور انسان وغیر انسان و زید وغیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہوئے ہین اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص مین ایک تحدید ہوگی اور ہر تحدید مین ایک اقتران وجود و عدم ہو گا جو اصل مبنی حدوث صور ہے غایۃ مافی الباب ہر تخصیص کے بعد وجود مین ضعف آجائیگا جیسے نقطہ مین بہ نسبت خط کے اور خط مین بہ نسبت سطح کے اور سطح مین بہ نسبت جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا ہی اب پھر یہ التماس ہے

کہ جیسے سطح بہ نسبت جسم کے اور خط بہ نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود متنازعہ فی الوجود ایک دوسرے کی نسبت منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہونگے یعنی جیسے مثلاً جسم اگر منشاء انتزاع ہے تو سطح اُسکے لیئے امر انتزاعی ہے اور سطح منشاء انتزاع ہے تو خط اُس کے لیئے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول درجہ کی حد کے لیئے تو خود وجود حقیقی منشاء انتزاع ہوگا اور وہ حد اُسکے لیئے امر انتزاعی ہوگا پھر دوسرے درجہ کی حد کے لیئے حد اول منشاء انتزاع ہوگا اور وہ خود اُسکے لیئے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت مین انتزاعیات کے خارج مین بوجہ منشاء موجود ہونے اور ذہن مین بذات خود موجود ہونیکے یہ معنی ہونگے کہ حدود مذکورہ کو وجود محدود سے جو انکا منشاء انتزاع ہے خالی تصور کرین تو پھر اُس درجہ کا وجود اُنکو اگر ہوگا تو ذہن ہی مین ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ بہ نسبت نور مبداء انکشاف اسوقت بوجہ خلو جوف ایسا تصور کیجیے جیسا دائرہ روشندان کو بہ نسبت نور آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہل نظر صائب کے نزدیک وجود خارجی اور وجود ذہنی اعنی مبداء انکشاف نفس وجودیت مین متماثل ہین یا متضاد ورنہ پھر موجودات خارجیہ اور انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی صورت نہین اور ہر مبداء انکشاف ہر صورت منفردہ اور ہر نسبت کے ساتھ متعلق ہوسکتا ہے تو یون معلوم ہوتا ہے کہ جسقدر مراتب حدود مذکورہ اور مدارج ہیاکل وجود خارجی کی جانب ہونگے اُتنے ہی مراتب اور مدارج مبداء انکشاف کی جانب ہونگے شرح اس معما کی یہ ہے کہ اگر تماثل و تضاد مذکور نہ ہوگا تو انکا اجتماع ممکن ہوگا کیونکہ بناء امتناع اجتماع انہین دو باتون پہ ہے اور غور سے دیکھیئے تو فقط اجتماع نقیضین پر ہے سو اجتماع متضادین کا اجتماع نقیضین کے لیئے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضادین یہ ضرور ہے کہ جسوقت ایک ضد ہو اُسوقت دوسری ضد کا عدم ہو سو وقت وجود ضد واحد اگر دوسری ضد کا وجود بھی ہو تو دوسری ضد کا وجود و عدم اور علے ہذا القیاس ضد اول کا وجود و عدم لازم آئیگا رہا اجتماع المثلین سو اُس کی وجہ یہ ہے کہ دو مثلون مین جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات مین

تفارق بھی ضرور ہے ورنہ بجمیع الوجوہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہو گی کیونکہ مضافت
کے لیئے حاشیتین متغائرتین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متغائرین مین ایک کا عدم دوسرے
پر صادق آیا کرتا ہے ورنہ وجود صادق آئے اور تغائر باقی نرہے اور جب ایک پر دوسرے کا لا
داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہو گا تو شئے اور لا شئے اکھٹے ہو جانے کے سوا اور کیا ہو گا اور اسیکو اجتماع
النقیضین کہتے ہین بالجملہ وجود خارجی اور وجود ذہنی اعنی مبدا انکشاف مذکور ہین اگر تماثل یا
تضاد نہو تو پھر اجتماع نقیضین کے لیئے کون مانع ہے کیونکہ بعد تضائف مانع اجتماع وجودیات اگر
ہین تو یہی دو ہین اور حقیقت مین دیکھیئے تو تماثل تضاد کو مستلزم ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سنیئے کہ
وجود خارجی اور وجود ذہنی مین جیسا تقابل ایجاب و سلب و تقابل عدم و ملکہ نہین ایسا ہی
تقابل تضائف بھی نہین چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا سو اگر تقابل
تضاد و تماثل بھی نہو اور وہ دونوں باہم متلازم ہین چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون ہے
اس صورت مین لازم ہے کہ وجود خارجی و وجود ذہنی مین اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود
بالحدود نہو جیسے متضادین مین ہوا کرتا ہے چنانچہ دہوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہے
ہو تو بطور اجتماع الکل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہوا کرتا ہے اس صورت مین نہ کوئی مفعول
ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے وجہ اسکی تقریرات گذشتہ مین مفصل مرقوم
ہو چکی ہے اس لیئے فقط اجمال پر اس جگہہ اکتفا کیا جاتا ہے مفعول بہ مفعول مطلق کے لیئے
سانچہ اور قالب ہوا کرتا ہے چنانچہ بار بہ جو مفعول بہ مین ہے اس بات پر شاہد بھی ہے سو یہ
بات جب ہی متصور ہو گی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا برعکس یہ اُسکو محیط ہو لیکن ظاہر
ہے کہ درصورت حلول سریانی یہ احاطہ جسپر قالبیت اور مقلوبیت موقوف ہے ہرگز ممکن
نہین پھر یہ عموم تعلق علم کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہین کیونکر صحیح ہو گا الغرض عموم علم
خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ کو محیط ہو سکتا
ہے غایۃ ما فی الباب دفعۃً واحدۃً نسہی علی سبیل التناوب سہی اور حلول سریانی ہو تو یہ بات

ممکن نہین اس لیئے چارنا چار یہی کہنا پڑیگا کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی مین باہم حلول سریانی ممکن نہین ایک دوسرے کی حد پر تھم جاتا ہے اور ایک دوسرے کے لئے محدِّد بنجاتا ہے جیسے زمین مثلاً نور آفتاب کے لیئے محدِّد ہے یعنے آگے جانے سے مانع ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت مین محاط کی جانب مین جس قسم کے حدود ہونگے محیط کیجانب بھی اسی قسم کے حدود پیدا ہونگے مثلاً ہوا پانی نور آفتاب وغیرہ اجسام جو اور اجسام کو محیط ہوتے ہین تو جیسے محاط کیجانب حدود غایت ونہایت سطح ہوتی ہے محیط کی جانب بھی موقع تلاقی پر یہی سطح پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ محاط کی مُحدّب مین وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر مین علے ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے اور اسکی حد مُحدبی اگر خط ہے تو اسکی حد مقعری خط ہے باقی خط اور نقطہ مین ہرچند یہ بات بظاہر متصور نہین کیونکہ خط کے محیط ہونیکے کیا معنے علے ہذا القیاس نقط کے لئے نقطہ کے محیط ہونے کی کوئی صورت نہین مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط دربارہ احاطۂ حدوث حدود متماثلہ ہمکو ایک تمثیل مدنظر تھی سو وہ جسم وسطح کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ انمین سے ایک بھی اس مطلب کی تصویر کے لیئے کافی ہے خط ونقطہ اگر قابل احاطہ نہین تو نسہی ہمنے یہ کب التزام کیا تھا کہ سطح کی حد اعنی خط اور خط کی حد اعنی نقطہ کا بھی احاطہ ہونا چاہیئے بااینہمہ یہ کب ضرور ہے کہ ہر شئے کے لیئے وہی محیط ہو جو اُس سے منتزع ہو بلکہ منشأ انتزاع ہی اگر محیط انتزاعیات ہو تو کیا بعید ہے آخر خود خداوند کریم کا اور اُس کے علم کا موجودات اور معلومات کی نسبت محیط ہونا ایسا نہین کہ اُسکا انکار کیا جائے حالانکہ خداوند علیم اور اُس کے علم کو بہ نسبت موجودات ومعلومات انتزاعی نہین کہہ سکتے تعالی اللہ عن ذٰلک علوا کبیرا بلکہ معاملہ بالعکس کہیئے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود وحدود کے یاد کرنے سے انشاء اللہ اس باب مین اطمینان ہوجائیگا سو اگر یون کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور وجدان ومشاہدہ کو شاہد اسکا قرار دیا جائے تو اہل حق کو انشاء اللہ گنجایش انکار نہوگی خط

اگر چارون طرف سے وسط سطح مین واقع ہو تو اسکی لنسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے
علے ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح مین ہو تو اُس کی لنسبت بھی خط کا محیط ہونا چندان مخفی
نہین کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علی نفسہ تسلیم کرین تو لاجرم محیط سے لیکر نقطہ تک دوائر
متوازیہ پیدا ہونگے جن مین سے سریع الحرکت اور بڑا دائرہ محیط ہو گا اور سب مین بطئی الحرکت
اور چھوٹا وہ دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اُس سے متصل ہے سو یہ دائرہ لاجرم اُس نقطہ مرکز کو
محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب نقاط آپس مین برابر ہین تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستدیر
اور مدوّر ہو گا جو اُسکو محیط ہے ہان جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو
اُس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اسکی لنسبت البتہ احاطہ سطحی اور خطی کا بالفعل
ہونا بظاہر خفی ہے مگر باین نظر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ مین تو متصور نہین
اگر متصور ہے تو مکعبات مین متصور ہے سو جہان مکعبات واقع ہین وہان لاجرم کوئی
دوسرا جسم ضرور ملاصق ہو گا اور اُسکے تلاصق کے باعث یہان سے لیکر وہان تک سطح واحد
ہو جائیگی اور خط مذکور وسط مین آجائیگا ہان اگر کرات مین خطوط بالفعل ہوتے تو بہ لنسبت خط
فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تہا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح مین واقع نہین بایا
خطوط و نقاط کے لئے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی ماہیت ہو گی وہی دوسرے خط
کی ماہیت ہو گی ایسے ہی جو ایک نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت ہے پہر
جو ایک خط یا ایک نقطہ کے احکام اور آثار ہونگے وہی دوسرے کے ہونگے اسمین اگر علم بمعنے
مبدا انکشاف اسپر واقع ہو گا اور بوجہ مذکور اسکو محیط ہو گا تو اُسپر واقع ہو سکے گا اور اُسکو
بھی محیط ہو گا الحاصل باین نظر کہ علم بمعنے مبدا انکشاف کو اپنے تعلق مین کسی مفہوم سے انکار
نہین ادہر علم بالفعل کے لیئے لازم مبدا انکشاف معلومات کو محیط ہو پہر جو حد کہ محاط کی جانب
ہو گی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالضرور جس قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب
پیدا ہونگے وہی مبدا انکشاف کی جانب بھی پیدا ہونگے اور جسقدر طبقات وجود خارجی کیجانب

ہونگے اُسیقدر وجود ذہنی کی جانب ہونگے بالجملہ موجود حقیقی خارج مین وجود خارجی ہے بلکہ
باین نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی عین ذہن ہے یون معلوم
ہوتا ہے کہ وجود خارجی عین وجود ہے اور سچ بھی تو ہے سوا ذہن کے یا وجود خارجی ہے یا
حدود وجود سو حدود وجود تو امور انتزاعیہ ہین اُنکو تو عین خارج نہین کہہ سکتے اُنکے موجود فی الخارج
ہونے مین بھی کلام ہے اگر مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا اسصورت مین حدود مذکورہ
موجودہ فی الخارج ہونگے اور وجود داخل جوف حدود اور نیز وجود خارج جوف یعنی وجود
محیط اُنکے لئے منشأ انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندسی مین نظر سطح داخل پر ہوتی ہے
سطح خارج پر نہین ہوتی مثلث و مربع اگر کہتے ہین تو سطوح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے
ہین اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود مین نظر
وجود داخل کیطرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہین ہوتی اگرچہ حدود مذکورہ دونون کے
ساتھ قائم ہون چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے با این ہمہ اگر اسکو نمانیئے تو تصادق
امور متبائنہ لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھرین تو دو ہیکل کو جب
قطع نظر وجود داخل سے لینگے تو لاجرم دونون ہیکلین ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان
ہونگی ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائین اور پھر اُنکو عنوان سطح خارج
کہا جائے تو پھر سوا اُن دو سطحون کے جو جوف مثلث مین ہین جو کچھ ہے دونون ہی مثلثون
کا مُعنون ہے اس صورت مین جسکو متبائن کہتے ہین اُنمین فقط فرق اعتباری ہوگا
دوسرے وجود داخل کے لیئے کوئی عنوان ہو ہی نہ سکیگا ہان اگر وجود داخل ہیاکل کو
مُعنون کہا جائے تو دونون خرابیان لازم نہین آتین بالجملہ ہیاکل و حدود مین نظر وجود
داخل پر ہوتی ہے سو حدود مذکورہ اور وجود داخل باہم ہونگے تو اُنکے لیئے خارج مین وجود ہوگا
ورنہ باعتبار معنون خارج مین موجود نہین ذہن مین موجود ہین کیونکہ اسوقت وجود ذہنی داخل
ہیاکل ہوگا اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ امور انتزاعیہ کو بجمیع الوجوہ معدوم فی الخارج

نہین کہہ سکتے بلکہ جیسے وقت خارجی خارج مین قائم بالوجود الداخل ہوتے ہین وقت عدم
خارجی قائم بالوجود الخارج ہوتے ہین اور اسیوجہ سے کہہ سکتے ہین کہ انتزاعیات صادقہ
اور مخترعات خیالیہ مثل انیاب اغوال مین فرق ہے اور یہی معنے ہن اس قول کے کہ خارج
مین بوجو د منشاء موجود ہین ورنہ بجمیع الوجوہ معدوم ہون تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہین
بالجملہ وجود موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر وجو
داخل سے اعنی من حیث ہو امور انتزاعیہ ہین ہان جیسے سطح باوجودیکہ بہ نسبت جسم ایک
امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشاء انتزاع ہے علے ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشاء انتزاع
ہے اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لئے
منشاء انتزاع ہین اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت اپنے منشاء انتزاع کے امور انتزاعیہ ہون اور
یہی وجہ ہے کہ جن حدود کے لئے ہماری ہیاکل منشاء انتزاع ہین ہمکو انتزاعی معلوم ہوتے
ہین اور باین وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعیات کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف
متوجہ نہین اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہود نہین ہوتا گو بدلیل ثابت ہو جائے اور وجہ غیر
مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہو گئی ہے اعنی جیسے نور آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے
اوپر واقع نہین ہو سکتا کیونکہ اُسکی حرکت خارج کیطرف ہے داخل کیطرف نہین ایسے ہی مبداء
انکشاف کا وقوع خود مبداء انکشاف پر اور مخرج مبداء انکشاف پر اور مخرج مخرج پر ممکن
نہین جو اپنا مشاہدہ اعنی بالکُنہ اور اپنے مناشی کا علم بالکنہ مُیسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشاء
انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی ہے دلیل معلوم ہو اور اپنے انتزاعیات کے ساتھ جو ہمکو
یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اُسکا باعث فقط وہی ہو کہ مبداء انکشاف کو اُسطرف حرکت ہے
باقی یہ بات کہ اس نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہین اور اپنا علم بالکنہ ممکن نہین تو
اُسکا جواب یہ ہے کہ تعقل کنہ منسوب کے لئے منسوب الیہ کا علم بالوجہ کافی ہے چنانچہ پہلے مرقوم
ہو چکا ہے اور نیز تعقل فوق و تحت و قبل و بعد سے واضح ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ

ہین اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضاف الیہ سمجھہ مین نہین آسکتے سو درصورت اطلاق
مفہومات مذکورہ اگر ذہن جاتا ہے تو مطلق مضاف الیہ کیجانب جاتا ہے کسی نوع کی
تخصیص نہین کرسکتے اور ظاہر ہے کہ تحقق مفہومات مذکورہ کے لیئے مفہوم متضائف متقابل
کافی نہین بلکہ تحقق کے لئے ذات مضاف الیہ کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث
توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے انشا نہین جو ضرورت علمی کے لئے ضرورت خارجی کی ضرورت
نہو الغرض حدود باہم ایکدوسرے کے لئے مناشی انتزاع ہین اور ایکدوسرے کی حق مین بھی انتزاعی
ہین اور سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہین کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم
تو قابل انتزاع ہی نہین ورنہ عدم کے لئے اتصاف بالوجودیات لازم آئے آخر تعقل اور انتزاع
جو لاجرم امور وجودیہ مین سے ہین انتزاعیات کے لیئے مسلم ہے پھر عدم اگر تعقل و منتزع ہو تو
کیونکر ہو باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہین اور قابل انتزاع اگر عدم کے تعقل پر دلالت کرتا ہے
تو تعقل بالکنہ پر دلالت نہین کرتا مطلق تعقل پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہین کہ حدود مذکورہ
جیسے وجود کے لیئے عنوان ہوتے ہین ایسے ہی عدم کے لیئے بھی عنوان ہوتے ہین فقط
فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت مین اپنے معنون کے ساتھ قائم تھین اور صورت
ثانیہ مین معنون کے ساتھ قائم نہین کیونکہ معنون اس صورت مین عدم داخل ہے اور عدم اس
قابل نہین کہ اُسکے ساتھ کوئی چیز قائم ہو وہ خود ہی قائم نہین اُسکے ساتھ کوئی کیا قائم ہو بلکہ اس صورت
مین حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہین اور وہی اُنکے لیئے منشا انتزاع ہے باقی عدم مطلق
کا تصور جیسے بالکنہ متصور نہین ویسے ہی بوسیلہ حدود مذکورہ بھی نہین بلکہ بشکل تصور وجود مطلق
بذریعہ اضافت سلبیہ ہے اعنی سلب اضافت حدود کرکے اُسکا عنوان بنالیتے ہین اور بطور
ایجاب عدولی اُسپر حمل کرلیتے ہین چنانچہ لاتناہی جو اس مادۂ خاص مین اطلاق کو لازم ہے خود
اس بات پر شاہد ہے مگر ظاہر ہے کہ تناہی ایک امر وجودی ہے گو وجود انتزاعی ہی سہی کیونکہ ماحصل
اسکا وہی حدود مذکورہ ہین اور اُنکے لیئے وجود انتزاعی حاصل ہے اگرچہ خود انکا تحقق بوجہ عدم

اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کے لیئے کافی ہے اس صورت مین حاصل کلام یہ ہوگا
کہ تصور عدم مقید بوسیلہ حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیلہ تصور عدم محدود اعنی بذریعہ
تصور عدم مقید ہوتا ہے علے ہذا القیاس تصور وجود مقید بوسیلہ حدود ہوتا ہے اور تصور
وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود اعنی بمعونت تصور وجود مقید ہوتا ہے غرض جیسے ابتداءً
علم تمام کلیات بوسیلہ علم جزئیات ہوتا ہے جسکو یون کہہ سکتے ہین کہ علم عام بوسیلہ علم خاص
ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیلہ علم وجود مقید و عدم مقید ہوتا ہے بالجملہ
اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم اُسکے لیئے وجود ذہنی حاصل ہوجاتا ہے بعد عروض اس
وجود کے اگر اسکو موضوع بنائین تو لاتناہی کو جو بمعنی اطلاق ہے بطور ایجاب عدولی اُسپر
حمل کرین تو لاجرم ایک صفت وجودی اگرچہ کتنے ہی ضعف کے ساتھ کیون نہو اُسکے لیئے حاصل
ہوجائیگی اور اس وجہ سے عنوان تصور بنجائے گی بالجملہ تصور عدم مطلق و عدم مقید بالکنہ نہین
اور کیونکر ہو عدم کے لیئے کوئی کنہ ہی نہین ورنہ پھر وجود ہی کی کیا قدر ہو ہان تصور بالوجہ ہے
اتنا فرق ہے کہ بوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو وجہ عدم مطلق سلبی ہے جبکا وہان ایجاب ہے
اُسکا یہان سلب ہے پھر یہ سلب بطور عدول اعنی بحثیت وجود ذہنی اُسکے لیئے ثابت
کرتے ہین علے ہذا القیاس وجود مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمایئے اتنا فرق ہے کہ یہان وجہ
ذی الوجہ کے ساتھ قائم ہے وہان ذی الوجہ کے ساتھ قائم نہین بلکہ اوس وجود کے ساتھ قائم
ہے جو مقارن و محیط ذی الوجہ ہے بہرحال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی
ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بہ نسبت وجہ عدم مقید ضعیف الوجود ہے لیکن وجہ کے وجودی
ہونے سے کُنہ کا وجودی ہونا لازم نہین آتا ادہر بالبداہتہ معلوم کے عدم کے لیئے کوئی کنہ وجودی
نہین پھر اس بات سے کیا ہوتا ہی کہ علم عدم اگرچہ بطور انتزاع ہو وجود عدم پر دلالت کرتا ہے
کیونکہ علم صفت وجودی ہے اُسکے لیئے واسطہ فے العروض اور معروض دونون وجودی چاہئین
اسلیئے کہ معروض علم اسجگہ وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کُنہ نہین جو یون کہا جائے کہ بدلالت

تعلق علم کنہ عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے
تو یون معلوم ہوتا ہے کہ عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم
نہین جو شبہ مذکور کہین یہ جب ہوتا کہ اول وجود عدم ہوتا ہان جیسے عدم وجود مشتبہ ہو کر کبھی
وجود عدم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ بعلم العدم ہو جاتا ہے مثلاً سایہ عدم النور ہے
اور باین نظر کہ نور ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود کہہ سکتے ہین لیکن وقت ارتفاع
آفتاب وصفا، جو اگر کسی میدان مستوی مین جسمین نہ کوئی آڑ ہو نہ پہاڑ نہ درخت ہو نہ جھاڑ
کوئی شخص تن تنہا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر دوڑائے تو ایسے وقت مین میدان مین
اسکا سایہ جو عدمی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور دہوپ جو وجودی ہے عدمی خاصکر وقت
حرکت کہ اُسوقت وہم غلط کار نظر حقیقت بین کی ایسی نظر بندی کرتا ہے کہ دہوپ کیطرف
وجودی ہونے کا احتمال بھی نہین جاتا سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہین اب دیکھئے یہان عدم
الوجود بمنزلہ وجود العدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے اعنی دہوپ کی جانب علم ہے اور سایہ
کیجانب عدم العلم مگر بادی النظر مین دیکھئے تو دہوپ کیجانب عدم العلم اور سایہ کیطرف علم العدم
معلوم ہوتا ہے سو جسکو علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہین وہ حقیقت مین عدم العلم اور عدم
انتزاع ہے مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہین تو پھر یہ اعتراض بھی
وارد نہین ہو سکتا کہ علم عدم اُسکے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے بہرحال عدم
کے لئے کسی درجہ کا تحقق ہی نہین جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیونکر ہو اجتماع النقیضین اور
اجتماع الضدین اور اتصاف الضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کے لئے بھی وجود ہو الغرض عدم
تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہین اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا امور انتزاعیہ کا
بذات خود معدوم ہونا اور بوجود منشاء انتزاع موجود ہونا کئی بار معلوم ہو چکا ہے اور نیز سب کے
نزدیک مسلم بھی ہے پھر وجود بھی بذات خود معدوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا معہذا
وجود کے لئے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو تقدم الشئ علے نفسہ لازم آئے کیونکہ ہو

انتزاعیہ کا وجود مناشی انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف
کے وجود سے پہلے ہونا چاہیئے اس لیئے منشاء انتزاع وجود وجود سے پہلے موجود ہوگا اور
اُسکے لیئے وجود وجود سے پہلے حاصل ہوگا الغرض وجود بھی قابل انتزاع نہین پھر جب عدم اور وجود
دونون قابل انتزاع نہین تو بجز حدود فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہین جسکو قابل انتزاع کہیئے
لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حدود مذکورہ کے اور کوئی ہوگا چنانچہ معنے انتزاع خود اسی
طرف کھینچتے ہین کیونکہ نزع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز مین سے یا دو چار چیزون مین
سے نکال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہین سو قبل حدوث حدود نہ وجود کسی ظرف کا مظروف
ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ہان حدود مذکورہ بین الوجودین واقع
ہوتے ہین جس سے اُن کا وقوع بین الوجود الخاص و العدم الخاص لازم آتا ہے چنانچہ
ظاہر ہے القصہ بجز حدود مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہین ہوتا وہ انتزاعی ہین اور وجود
منشاء انتزاع اول اعنی سب مین اول جو انتزاع ہے تو حد وجود کا انتزاع ہے پھر حد وجود
کی حد کا انتزاع ہے غایۃ مافی الباب اور نہایت کار یہ ہوگا کہ ایک حد با وجود اپنے
انتزاعی ہونے کے دوسری حد کے لیئے منشاء انتزاع ہو اور غور سے دیکھیئے تو سب
جگہہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا ہے ہان بوجہ فرق مراتب فرق قوت و ضعف ہوتا ہے
اب آگے اپنا فہم رسا مطابق کر کے دیکھ لین ہمارا یہ کام نہین کہ تفصیل وار ہر ہر امر انتزاعی
پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دکھلائین بااینہمہ ایک اشارہ اجمالی کہ وہ تصریح تفصیلی
سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے ہم ہی کیئے جاتے ہین ارباب فہم پر مخفی نہین کہ
حدود فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہوا کرتے ہین کیونکہ مفہوم حیلولت
بین الشیئین اُنکے مفہوم مین داخل ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حیلولت
کا تعقل اُن دونون کے تعقل پر موقوف ہے سو یہی اضافت مین ہوتا ہے اس
سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب کسی امر انتزاعی کے

حد ہونے مین تامل نرہیگا کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہوگا جس مین مضمون اضافت نہو یا ہو تو
مخفی ہو جب اس قیل وقال سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوجھی آپ کو یاد ہوگا
جو ہمنے دعوی کیا تھا کہ کسی شئے کا کسی شئے سے اقرب من نفسہ ہونا ملزوم لازم ذات
اور منشاء انتزاع مین منحصر ہے ملزوم لازم ذات کی نسبت اقرب من نفس اللازم ہے اور
منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس الانتزاعیات ہے سو بحمد اللہ ملزوم کا بہ نسبت
لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے رہا منشاء انتزاع سو اُسکے اقرب ہونیکے اثبات کے
مبادی ثابت کر چکے ہین نتیجہ نکالکر دکھلا دینے کی دیر ہے سو سنیئے حدود کا بطفیل وجود موجود
ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہین کہ حدود موجود ہون اور وجود اعنی منشاء انتزاع کی حاجت نہو بلکہ
حدود کا وجود ہی نہین اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم
وجود محدود متصور نہین جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور نہ تھا بلکہ علم ملزوم کا علم لازم سے اول
ہونا ضرور تھا ایسے ہی علم انتزاعیات سے علم منشاء انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے اور وجہ یہی
ہے کہ افتقار ذاتی لازم ذات انتزاعیات ہے خارج و ذہن مین یکسان رہیگا یہ ممکن نہین کہ
ذہن مین اگر متبدل باستغناء ہو جائے ورنہ لازم ذات نہوگا اور مثل ذہن خارج مین بھی انفکاک
ممکن ہوگا سو اسکا ماحصل بجز اسکے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی مین وجود کی ضرورت
نہین کیونکہ منشاء انتزاع حدود سوا وجود کے اور کوئی نہین حدود جو باہم ایک دوسرے کے
لئے منشاء انتزاع ہوتے ہین تو بجہت وجود ہوتے ہین اتنا فرق ہے کہ انکا وجود بہ نسبت
وجود مطلق ضعیف ہو سو یہ بات بر سر و چشم ہے کون کہدیگا کہ حدود متوسطہ کا وجود ہمسنگ
مطلق وجود اعنی منشاء انتزاع اول ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات
نہین ہوتا بطفیل منشاء انتزاع ہوتا ہے پھر دونون کیونکر برابر ہونگے ایک قوی ہوگا تو دوسرا
ضعیف ہوگا بالجملہ وجود حدود متوسطہ وہ عطاء وجود مطلق ہے اس صورت مین منشاء انتزاع
بجز وجود اور کوئی نہوگا نہایت کار بعض مراتب مین وجود کے لئے پیرایہ حدود ہوا اور جب

وجود علمی مین بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہوتا اگر خود امر انتزاعی کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا اور اس صورت مین یہ کہہ سکتے ہین کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے ڈھونڈھنے کو نکلے تو اپنا پتا و نشان پیچھے ملتا ہے پہلے منشاء انتزاع نظر پڑتا ہے سو یہ مضمون بعینہٖ وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے المنشاء للانتزاع اقرب الی الامور الانتزاعیۃ من انفسہا اور بجائے لفظ اقرب کے اگر لفظ اولی رکھین جو بیک معنی مرادف اقرب ہے تو پھر صورت عبارت بوجہ تبدل صلہ یہ ہو جائیگی المنشاء للانتزاع اولی بالامور الانتزاعیۃ من انفسہا رہی یہ بات کہ نسبت اولویت تغائر کو مقتضی ہے اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہین سو اُسکا وہی جواب ہے جو دربارۂ اثبات تغائر لازم من نفس اللازم کام آیا ہے اعنی جیسے تین اعتبار وہان ہو سکتے ہین ویسے ہی تین اعتبار یہان بھی ہو سکتے ہین کیونکہ جیسے وہان لازم کو من حیث ہو لیکر مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہان بھی امور انتزاعیہ کو من حیث ہو لیکر مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہین اور جیسے وہان لازم کو بحیثیت وجود ذہنی مغائر لازم من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے تھے یہان بھی امور انتزاعیہ بحیثیت وجود ذہنی کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے ہین اور جیسے وہان لازم من حیث الوقوع علے المعروض کو مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہان بھی امور انتزاعیہ اعنی حدود مذکورہ کو من حیث القیام بالوجود الخارج منہا مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالوجود الداخل فیہا اعنی من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہین پر یہ احتمال اور یہ اعتبار سارے حدود مین جاری ہے کیونکہ وجود مطلق کے لیئے تو کوئی حد ہی نہین چنانچہ اوپر واضح ہو چکا ہے اس صورت مین جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی اور اگر بالفرض وجود مطلق کے لیئے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی الغرض یہ تینون اعتبار بہ نسبت جمیع حدود مذکورہ متصور ہین مگر لازم بحیثیت عروض معروض حد فاصل

بین اللازم والمعروض کو مستلزم ہے اس صورت مین حد فاصل بین اللازم والمعروض کے لئے لازم منشاء انتزاع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ تھی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کے ساتھ ہوگی اعنی جیسے ملزوم اولی باللازم من نفس اللازم تھا ایسے ہی لازم اولی بالحد الفاصل ہوگا مگر جیسے عروض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے ہی یہان حد فاصل ہوگی وہ بین اللازم والمعروض ہی ہوگی وجہ اسکی یہ ہے کہ بین الشیئین بھی حدوث حد فاصلہ ممیزہ بعد اقتران جب ہی متصور ہے کہ دونون مختلف النوع ہون ورنہ بعد اقتران الشیئ واحد ہو جائینگے پانی کو دیکھئے کہ اُسکو اگر پانی ہی کے ساتھ ملائیے تو مجموعہ ایک شئے واحد متصل ہو جائیگا جب دو چیزون کا یہ حال ہے کہ بعد اقتران بقاء تمیز کے لئے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شئے واحد مین جس مین ابتک بجز وحدت کے تکثر کا نام بھی نہین حدوث تمیز اور حدود فاصلہ کا ظہور کیونکر متصور ہے باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اُسکے حدوث کے کیا سامان ہین اس مقام مین ہمکو بیان کرنا ضرور نہین ہان اگر اختلاف نوعی کا عالم مین کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم مین سب ایک نوع کے افراد ہین تو اُسوقت اسکے اثبات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا اور درصورتیکہ موجودات عالم مین اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ بداہتہ تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لاطائل سے بجز بیہودہ سرائی کے کیا حاصل ہان ایک احتمال باقی ہے کہ حصص وجود مین تمیز اور حدوث حدود کے لئے اقتران ہی کی کیا ضرورت ہے جو خواہ مخواہ اختلاف نوعی کے قائل ہونے کی نوبت آئے یہ بھی تو ممکن ہے کہ باہم انفراج ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے متمیز ہو سو اُس کا جواب یہ ہے کہ تفرق واتصال کے لئے امتیاز ظرفی کا ہونا ضرور ہے تاکہ مصحح تفرق واتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کے لئے ایک مسافت ضرور ہے اور تفرق واتصال ازلی ہین تو تفرق کے ساتھ

انفصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مسافت
ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق و اتصال مین تقابل رہے گا تقابل تضاد کہئیے یا
تقابل عدم وملکہ کیونکہ ان دونون تقابلون مین متقابلین مین سے جہان ایک ہوگا وہان
دوسرے کا ممکن ہونا ضرور ہوگا مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہین سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم
آئیگا سو چار ناچار وجود مسافت کا قائل ہونا پڑیگا چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہین تو
پھر کوئی مفہوم ظاہر نہین اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مظروف ہوا کرتا ہے سو وجود کے لئے
اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشئے علے نفسہ لازم آئیگی یعنی تمام موجودات
تحقق مین وجود کے محتاج ہین یہان وجود منجملہ موجودات ظرف کا محتاج ہوگا اور وجہ
اسکی پہلے ظاہر ہو چکی یعنے ظرف تحقق حقیقت مین معروض ہوتا ہے اور معروض مثل واسطہ
فے العروض و وقوع مبادی حوادث مین سے ہے اس لئے کہ حسب قرار داد سابق
ہر حادث کو بوجہ حدوث اپنے حدوث مین تین چیزون کی ضرورت ہے ایک واسطہ فے
العروض دوسرا وقوع تیسرا معروض اور مبادی باقیہ تتمات امور ثلاثہ مذکورہ مین سے
ہوتی ہین اور جو حادث ہی نہین اُنکو ان چیزون کی ضرورت ہی نہین سو وجود اگر حادث
ہوا اور اُسکو بھی اپنے تحقق مین امور ثلاثہ کی ضرورت ہوئی تو پھر معلوم نہین قدیم کون ہوگا
اور استغناء کس کی صفت ہوگی بالجملہ انفراج کے لئے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو
محیط ہو اور وجود سے تحقق مین سابق ہو سو اس مین احتیاج معکوس اور تقدم الشئی علے
نفسہ لازم آئے گی اس لئے تفرق و اتصال کے درجہ وجود مطلق مین گنجایش ہی نہین
اس لئے حدوث حدود کے لئے جو بالیقین مشہود اور مسلم کافہ انام ہے اختلاف نوعی
کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب دو مختلف النوع مین بعد اقتران
حدود فاصلہ حادث ہونگے تو لاجرم وہ دونون باہم فاعل منفعل ہونگے اور منفعل کی
جانب کسی صفت کا عروض ہوگا جو فاعل کی جانب سے اسپر عارض ہوگی اور یہی

ہمارا مطلب تھا توضیح اس مطلب کی مناسب وقت دیکھکر یہ معروض ہے کہ معروضات سابقہ مین یہ بات عنقریب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لوازم ذات مضاف حقیقی اور ملزومات مضاف الیہ حقیقی ہوا کرتے ہین اعنی مابین کنہ لازم ذات و مفہوم ملزوم تقابل تضایف ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم دونون حقائق اضافیہ مین سے نہین دوسرے یہ دونون اگر کسی کی لوازم ذات مین سے ہون تو لاجرم اُنکا ملزوم ان سے پہلے متحقق ہوگا اور وجود و عدم کا تحقق اُسکے تحقق پر موقوف ہوگا سو یہ دونون باتین بہ نسبت وجود متصور ہو سکین نہ بہ نسبتِ عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی تحقق مین سب سے اول ہے اور سب حقائق کا تحقق اُسکے تحقق کی فرع ہے ہان کوئی دیوانہ اسکو نہ مانے تو نہ مانے باقی رہا عدم نہ اُسکے لیئے تحقق نہ اُسکا تحقق کسی پر موقوف جو لزوم یا سوا اُسکے اور مفہومات ایجابیہ کی گنجایش ہو ہان عدم لزوم اور سوا اسکے اور اعدام کا ہونا اگر کہیئے تو بجا ہے کیونکہ جب ذات ہی کا تحقق نہین تو اوصاف کا تحقق کہان اس لیئے چارنا چار یہی کہنا پڑیگا کہ مصداق لوازم ذات حدود حائلہ ہین جنکو بارہا ہمنے بنام حدود فاصلہ اور ہیاکل تعبیر کیا ہے کیونکہ ماوراء وجود و عدم ہین تو یہ حدود ہین پھر اسپر تضایف بھی موجود توقف تحقق بھی متحقق خارجًا و ذہنًا لزوم بھی مسلم غرض وہ کونسی بات ہے جو لوازم ذات مین ہوتی ہے اور اُنمین نہین ایک شبہ ہو تو حلول سریانی کے ہونے مین شبہ ہو سو اسکا جواب یہ ہے کہ واقعی بادی النظر مین مابین ملزوم و لازم ذات حلول سریانی معلوم ہوتا ہے مگر دیدۂ حق بین ہو تو معلوم ہو کہ یہان حلول سریانی مابین لازم ذات و ملزوم ہے وہ مابین کنہ اللازم و عنوان الملزوم ہے بین کنہ اللازم والملزوم نہین شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ جہات وجود یہ سب وجود مطلق کی طرف راجع ہین ورنہ سب یا بعض عدم کیطرف راجع ہون کیونکہ بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر چونکہ لازم مین ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے بلکہ خود ایک جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق ملزوم بھی وجود خاص ہوگا مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے لحوق عدم ممکن نہین تو ماحصل

وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق ملزوم وجود من حیث ہو ہے بشرطیکہ عدم خاص لاحق اعنی لحوق عدم خاص واسطہ فے الثبوت لزوم ہیکل خاص ہوا ور واسطہ فے العروض فقط وہ مرتبہ من حیث ہُو ہُو ورنہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجودیہ ہونا غلط ہو جائیگا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فے العروض وہ عین مرتبہ ملزوم ہے اتنا فرق ہے کہ تسمیہ لازم و ملزوم مین نسبت واقعہ بین اللازم والملزوم پر نظر ہوتی ہے اور تسمیہ واسطہ فے العروض مین نسبت واقعہ بین اللازم والمعروض پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا فقط یہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے بالجملہ جو چیز بہ نسبت معروض کے عارض ہے بہ نسبت واسطہ فے العروض کے لازم ذات ہے پھر جب واسطہ فے العروض نفس وجود ہوا تو ملزوم بھی وہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ حدود وجود مین حلول سریانی ممکن ہے ورنہ پھر حدود کا حدود ہونا ہی غلط ہوگا مثلاً سطح مُدوَّر کو خط مستدیر لازم ہے سو اس خط مستدیر کو اپنے ملزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہے حلول طریانی ہے اور اس خط مستدیر کو من حیث ہوا عتبار کرین یا باعتبار قیام بالسطح الداخل لین تو اسی خط کے ساتھ جب باعتبار قیام بالسطح الخارج لین حلول سریانی ہے سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور دوسرے اعتبار سے عنوانِ ملزوم اور معنون مع عنوان ملزوم ٹھہرائین تو اعتبار اول لازم ماہیت ہوگا اور علاقہ لزوم ظاہر ہوگا ورنہ فقط مُعنون کو لیجئے تو لازم وجود یا عرض مفارق اور تیسرے اعتبار سے عارض اور یہ فرق ہر چند اعتباری ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لئے کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے ہین یہ حکم کہ سوا مرکز نقطہ داخلہ دائرہ سے جتنے خط محیط تک خارج ہونگے اُن سب مین بڑا دائرہ وہ ہے جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب مین چھوٹا وہ ہے جو اُسکا متمم ہوا ور سوا انکے جو بڑے خط کے قریب ہو وہ اُس سے بڑا ہوگا جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم کہ نقطہ خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعددہ کھینچے جائین تو پھر سب مین چھوٹا وہ ہے جو مرکز کی سمت مین ہو اور سب مین بڑا وہ ہے جو دائرہ کو مماس ہو اور جو بڑے خط سے

قریب اور چھوٹے سے بعید ہو بہ نسبت اُس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید ہو گا بڑا ہو گا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے اور باعتبار من حیث ہُوَان دونوں حکموں نہین سے ایک بھی نہین چنانچہ ظاہر ہے غرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ قابل اعتبار ہے سو یہ تینوں مراتب باہم متداخل ہین اور ایک دوسرے مین بطور سریان حلول کئے ہوئے ہین بہرحال عنوان ملزوم اور کُنہ لازم ہین حلول سریانی ہوتا ہے غایۃ ما فی الباب تسلیم حلول سریانی سے بطلان فرق حقیقے اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے مگر کوئی ایسا لازم ماہیت بتلائے تو سہی جسمین یہ بات نہو کہ عنوان ملزوم مین اور لازم کی کنہ مین فرق حقیقی ہو فرق اعتباری نہو رہی یہ بات کہ زوج ہونا اربعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت باینہمہ اربعہ سے عام مطلق ہے اور یہ عموم تغایرُ حقیقی پر دلالت کرتا ہے سو اسکا جواب یہ ہے کہ مثال مذکور مین تسامح ہے اس مثال مین لزوم اصطلاحی نہین لزوم لغوی ہے اور ہماری غرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج از ماہیت ہو داخل ماہیت نہو یون جنس و فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے اگر لازم کہین تو قاعدہ مذکورہ پر اعتراض نہین ہو سکتا واقعی یہ ہے کہ زوج و فرد دو نوع ہین اور اربعہ خمسہ وغیرہ اُسکے افراد ہین زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہین اور کیونکر ہو ابتداء رسالہ مین تساوی ملزوم و لازم ذات ثابت ہو چکی ہے پھر یہ عمدہ ہم اور وہ ضرورت بجز اسکے متصور نہین کہ زوج کو نوع کہیئے اور اربع کو فرد اور اربعہ خمسہ مین گنجایش نوعیت ہے تو زوج و فرد کو جنس کہیئے اور ابھی نہ سہی احتمال جزئیت مین تو کچھہ کلام ہی نہین پھر قبل ابطال احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنے بلکہ جب بشہادت برہانی تساوی لازم ذات و ملزوم اور نیز تحقق حلول طریانی بین کُنہ اللازم وکنہ الملزوم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے بھروسہ جسکی صحت پر کوئی دلیل اب تک قائم نہین معارضہ کرنا اُسیکا کام ہے جسکو انصاف سے کام نہو بلکہ ایسے مین تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے ہم پوچھتے ہین جیسے گھڑی کے وسیلہ اگر کوئی مُہندس

غروب کی خبر دے اور اُسیوقت کوئی کودن جاہل لب بام کھڑا ہوکر نظر کرے تو آفتاب نظر آئے اُسوقت یہ شخص اپنے آنکھون کی دیکھی مانیگا یا گھڑی والے کی بات کو ہیچ جانے گا جیسے یہان گھڑی کی بات مشاہدہ کے آگے کوئی نہین سُنتا بلکہ بشہادت مشاہدہ گھڑی ہی کو غلط کہتے ہین اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے اور گھڑی والا عالم مشاہدہ مین علم وفہم کی ضرورت نہین اور گھڑی سے وقت کے پہچاننے مین علم وفہم درکار ہے وہان تو بدرجہ اولےٰ تغلیط مثال مشہور ضرور ہے کیونکہ یہان گھڑی ایک دلیل تو تھی قوی نہین ضعیف ہی سہی مشاہدہ کے مقابلہ کی نہ تھی تو بالکل لغو بھی نتھی وہان تو کوئی دلیل بھی نہین ضعیف نہ قوی اور اگر ہے تو یہ مصاحبت ذہنی وخارجی جو نوع وجنس مین بھی متصور ہے غرض لازم وملزوم ہی پر موقوف نہین الحاصل کُنہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی ہین البتہ حلول سریانی ہوتا ہے مگر کنہ لازم اور کُنہ ملزوم مین حلول سریانی متصور نہین کیونکہ مفاد حلول سریانی اگر غور د انصاف سے دیکھیے تو وہی فرق اعتباری ہے جو درصورت حلول ہیاکل متصور ہے اور در صورت حلول وجود ہیاکل ممکن نہین وجہ اسکی مطلوب ہے تو سینئے کہ حال ومحل دونون اگر اقسام ہیاکل بلکہ ایک درجہ کے ہیاکل مین سے ہون جیسے فرض کرو دونون سطحی ہون یا دونون خطی تو دو حال سے خالی نہین یا تو ایک دوسرے کیلئے حدوطرف ہو یا نہو اگر حدو طرف ہونگے تو ظاہر ہے کہ حلول طریانی ہوگا ورنہ پھر حد وطرف کہنا غلط اور اگر حدوطرف نہو تو پھر دو حال سے خالی نہین یا دونون کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود اگر جدا جدا ہے تو ایک دوسرے سے مستغنے ہوگا پھر باینہمہ حلول سریانی ہو تو اول تو یہ استغناء مُبدّل باحتیاج ہوجائیگا کیونکہ حلول کے لیئے احتیاج ضرور ہے دوسرے اجتماع المثلین لازم آئے گا اور تمیز کی کوئی صورت باقی نرہیگی نہ خارجًا نہ ذہنًا اگر وجود واحد ہی تو پھر فرق بجز اختلاف اعتبار متصور نہین مگر اس فرق اعتباری کو سواء حدوث حلول کوئی نہین کہتا باقی رہا سواد وبیاض کا بعض اجسام مین ایسی طرح حلول کرنا کہ جہان سے کاٹئے وہان

سپیدی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ حلول سریانی ہے حالانکہ سپیدی
وسیاہی اور جسم مین قسیم فرق حقیقی ہے تو اسکا جواب اول تو یہی ہے کہ یہی بات سطح مین بھی
موجود ہے سطح کو جہان سے کاٹیئے وہان سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا قصور
کیا ہے کہ باوجود تساوی سواد و بیاض حلول سریانی نصیب نہین دوسرے سواد و بیاض
وغیرہ الوان ایک سطح جسم خاص کا نام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرحکے
سطوح پیدا ہونگے باقی ثخن جسم مین تصور کون ایسا ہی سمجھیئے جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل
ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ ہے تو یہ بھی بالقوہ ہے سو اگر اور صاحب سطوح
بالفعل کے قائل داخل ثخن جسم مین ہو جائینگے تو ہم بھی لون بالفعل کے داخل جسم مین قائل
ہو جائینگے بالجملہ حلول سریانی اگر متصور ہے تو اطراف و حدود بین متصور ہے اس
صورت مین لازم ماہیت کو حالّ فی الملزوم بالحلول السریانی کہنا جب ہی مناسب ہے
کہ حال سے الوجہ الملزوم مراد لین یا دونون ایک درجہ کی ہیکل تجویز کرین سو یہ بات کہ دونون
ایک درجہ کے ہیکل وحد ہون جب ہی متصور ہے کہ لازم ذات مضاف الی الملزوم بتقابل
التضایف نہو اور اسکا حال ابھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہین لاجرم یہی ہوگا کہ حلول سریانی
اگر ہو تو کنہ لازم اور وجہ ملزوم مین ہو جس مین اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے چنانچہ امثلہ
مذکورہ سے واضح ہے مگر اسمین کچھ شک نہین کہ کنہ لازم اور کنہ ملزوم مین حلول سریانی
نہین ہے تو حلول طریانی ہے اس صورت مین خواہ مخواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر
انتزاعی اور حد لاحق ہوگا اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے مکنون خاطر تھا کہ اسکو
ظاہر کیجئے الحاصل فحواے تقریر مذکورہ سے باین وجہ کہ لازم کو جدا لیا اور امور انتزاعیہ کو جدا
یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونون حقیقت مین مختلف ہین مگر ہئے باین مجبوری کہ ہنوز لازم کا امر
انتزاعی ہونا یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک مین داخل کرکے
اگر گفتگو کیجئے تو تحکم بیجا اور دعوی بے دلیل سمجھا جائیگا اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات جدی

ثابت کی اور اولویت منشار انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی جدی ورنہ حق پوچھئیے تو یہ دونون
مثل معنی مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق مین واحد اور مفہوم مین متغائر ہین بحیثیت اتصال باہمی
لازم وملزوم کہلاتے ہین اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی اور یہ بھی نہین تو اس سے تو کم بھی نہین
کہ لازم خاص اور امر انتزاعی عام ہو رہا یہ شبہہ کہ اگر حقیقت الامر یون ہے تو صفات انضمامیہ کے
لیئے کوئی ٹھکانا ہی نہین بلکہ مثل مفہوم عنقا ایک مفہوم بے مصداق ہونگی حالانکہ صفات
مین اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہین سو اسکا جواب اول تو یہی ہے کہ
یہ ہمارا قصور نہین دلیل کامل کے آگے عقل بہانہ کیش کی بھی نہین چلتی بااینہمہ جواب ہی
کی تمنا ہے تو لیجئیے جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول
صفتِ مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت
ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہو یعنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا
ہے تو یہ معنی ہوے کہ نسبت حائلہ بین المنتسبین کو دونون منتسبین کے ساتھ ایک نسبت
علحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلیہ بالقصد ملحوظ ہو گی تو دونون برابر کی نسبتون کی
طرف توجہ اجمالی ہو گی اور جب دونون پہلو کی نسبتون مین سے کسی ایک طرف توجہ بالقصد
ہو گی تو پھر نسبت اصلیہ کیطرف تو بایں وجہ کہ اس صورت مین وہ احد المنتسبین مین سے ہے
توجہ باقی بھی رہیگی پر یہ نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائیگی اور یون خیال آجائے
تو وہ کچھ نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہین منجملہ حدیث النفس سمجھئیے اب سنیئے کہ نسبت
حائلہ بین الفاعل والمفعول جب من حیث انہ نسبۃٌ ملحوظ ہو گی تو منجملہ انتزاعیات ہو گی
اور جب من حیث انہ منتسبٌ ہو گی تو منجملہ انضمامیات ہو گی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اسصورت
مین ظاہر ہو جائے گی غرض حیثیت صدور و وقوع سے ساری نسبتین انضمامی ہین
اور من حیث انہ اضافۃ اونسبۃ انتزاعی ہین اور چونکہ حدود مذکورہ مفہومات نسبیہ ہین
تو یہ تینون اعتبار اُن مین برابر جاری ہو جائین گے اور شبہہ مذکور مستاصل ہو جائیگا

مگر چونکہ انتزاع کے لیئے اول علم منتسبین فرادی ضرور ہے بطور احساس ہو یا تعقل ہو اُس کے بعد کہین انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا معنی تو جس منتسب کا اول احساس یا تعقل ہوگا تو بذریعہ حدود ہی ہوگا کیونکہ وجود وعدم قابل احاطہ وجود ذہنی نہین چنانچہ سابقاً معروض و مبرہن ہو چکا ہے اور اس صورت مین وہ حد من حیث انہ اضافۃٌ تو ملحوظ ہو ہی نہین سکتی ورنہ علم منتسبین فرادی فرادی نرہیگا لاجرم من حیث انہ صادرٌ او واقعٌ ہوگا اس لیئے انضمامیات اول درجہ کے صفات معلوم ہوتے ہین اور انتزاعیات دوسرے درجہ کے اعنی علم انضمامیات علم انتزاعیات سے پہلے معلوم ہوتا ہے ورنہ باعتبار تحقق تو انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث انہ نسبۃ کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث انہ حدٌ مین اس سے زیادہ اور کچھہ نہین ہوتا اسکے بعد دو اعتبار مذکور اعنی اعتبار صدور و وقوع پیدا ہوتے ہین کیونکہ صدور و وقوع دونون مفہوم وجودی ہین اور اوصاف ثبوتیہ مین سے ہین اور وجود موصوف اول لازم ہے اس تقریر سے یہ بات بھی نکل آئی کہ حدود جہت صدور سے مفعول پر اور جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہین ہوسکتین کیونکہ جہت صدور سے صفات فاعل ہین اور جہت وقوع سے صفات مفعول ہین اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہین ہو سکتی اس لئے جہان کہین وجود حدود اعنی تحقق نسبت معلوم ہو اور پھر حدو نسبت احد المنتسبین پر محمول نہو سکے تو پھر بالیقین معلوم ہو جائیگا کہ وہ نسبت صفت منتسب ثانی ہے اور من حیث انہ صادرٌ او واقعٌ ماخوذ ہے من حیث انہ نسبۃ ماخوذ نہین سو بشہادت آیۃ النبی اولی بالمومنین من انفسہم ارواح مومنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا جسکے ایک جانب مین روح نبوی صلعم ہی معلوم و محقق ہے باینہمہ ارواح مومنین روح پرفتوح حضرت سید الکونینؐ پر محمول نہین تو لاجرم وصف منسوب ثانی ہونگے اور یہ شبہ مندفع ہو جائیگا کہ ارواح مومنین روح مقدس نبوی صلعم کے لیئے حدود انتزاعیہ ہین تو محمول نہونے کی کیا وجہ حالانکہ انتزاعی ہونیکے

سے لئے اتصاف لازم ہے اور اتصاف کو حمل لازم بالمواطات نہین بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ اندفاع شبہ ظاہر ہے باقی رہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز ہے اتصاف سے دیکھیے تو بعد اثبات اس بات کے کہ ارواح مومنین امور اضافیہ ہین اسکا بیان ہمارے ذمہ ضرور نہین کیونکہ ہماری غرض منسوب مطلق منسوب پر موقوف ہے سو اسقدر فقط تحقق اضافت کو لازم ہے اور تعیین نوع سے ہماری غرض متعلق نہین جو بیہودہ تطویل لاطائل کیجیے بااینہمہ کسیقدر اس باب مین پہلے بھی اُس تقریر مین جس مین بواسطہ جملہ وازواجہ امہاتہم رسول اللہ صلعم کا بہ نسبت ارواح مومنین واسطہ فے العروض ہونا ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے اس وادی پُر خار سے تو دامن مقصود بچالاتے پر ایک اور خلش درپیش ہے اُسکا بندوبست بھی ضرور ہے وہ یہ ہے کہ ارواح مومنین کا بہ نسبت روح مقدس نبوی صلعم ایک امر انتزاعی بھی ہونا ثابت ہوگیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول ہونے کی وجہ معلوم ہوگئی مگر درصورت حدود اور انتزاعی ہونے ارواح مومنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشا انتزاع اعنی حضرت عالی روح مقدس نبوی صلعم کو ہر آن و زمان مین ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم ہوا کرتا اس صورت مین آپ کو یہ نسبت ارواح مومنین دربارہ علم وہی نسبت ہوتی جو خداوند علیم کو تمام عالم کے ساتھ دربارہ علم نسبت حاصل ہے کیونکہ جیسے قیّم ممکنات اور قیّوم حادثات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور ہیاکل تمام ممکنات کے اُسکے ساتھ قائم ہین اور اسوجہ سے سرمایۂ علم تمام ممکنات اعنی حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی درجہ ثانیہ مین روح مقدس نبوی صلعم قیوم ہیاکل ارواح مومنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مومنین اعنی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اسیوجہ سے ہر آن و زمان مین بالضرور سبکو عام و شامل ہو اور علم نبوی صلعم کا عموم و شمول تو درکنار ایک روح اور اُسکی کیفیات کا علم ضروری نہو کیونکہ ضروری ہوگا تو سبھی کا علم ضروری ہوگا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی

تو یہی نسبت قیومیت ہوگی سو یہ بات سبھی ارواح کے ساتھ برابر ہے حالانکہ تتبع احادیث
سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بعض اقوال وافعال مومنین کی
کچھ خبر نہین ہوئی قصہ افک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلعم نے کس قدر اس باب مین
تجسس کیا اور پھر بااینہمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم نہوا حضرت علیؓ بوجہ شکر رنجی باہمی جو حضرت
طاہرہ مطہرہ فاطمہؓ زہرا سے پیش آئی تھی مسجد مین جاکر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم نہوا کہ حضرت
علی کہان چلے گئے ورنہ سوال کی کیا حاجت تھی اور یہ ممکن نہین کہ نفس ارواح کا علم ہوا ور
اُنکی کیفیات واردہ کا علم نہو اور اُنکے افعال واقوال کی اطلاع نہو کیونکہ ارواح مومنین روح
مقدس نبوی صلعم کے لیئے انتزاعی ہونگی اور اسوجہ سے قائم بالروح النبوی صلعم ہونگی اور
جب روح نبوی ارواح مومنین کی قیوم ہوئی تو اُنکے تمام افعال کے لیئے بھی بالضرور
قیوم ہوگی علے ہذا القیاس اُنکے تمام انفعالات کے لیئے حامل ہوگی چنانچہ ظاہر ہے اور اگر
بااینہمہ علم افعال وانفعالات ارواح لازم نہین تو خداوند علیم کے لیئے بھی اُنکا علم لازم نہوگا
کیونکہ جیسے یہان قیومیت اور انفعال بواسطہ ہے وہان بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکورہ
مین خلاف مدعا درتجکم یہ کہئیے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہین آتا جیسے حساب
وسوال وکتاب روز جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہین لگ سکتا تعالی اللہ عن ذلک
علوًا کبیرا تو اسکا کیا جواب کہ اہل حق وتحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہین کرتے الحاصل یہ ایک
اور گھاٹی دشوار گذار باقی ہے مگر نظر بر خدا یہ معروض ہے کہ بمعونت تقریر حال ودیگر تقریرات
گذشتہ اگر غور کیجئے تو بین العلمین اور نیز بین اللہ العلیم اور بین النبی الکریم فرق بین ہے شرح اس
معما کی یہ ہے کہ حدوث حدود کیلئے حدود کے دونون جانب مین اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت
ہی ہوچکا اور یہ معلوم ہوگیا کہ من حیث انہا صادرۃ حدود مذکورہ صفات فاعلیہ ہین اور
من حیث انہا واقعۃ صفات مفعولیہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات
سابقہ ولاحقہ ہوجائے اور سُن لیجیئے کہ تحدید کے لیئے ایک وجود دوسرے عدم کی

ضرورت ہے اور یہ دونون وجود و عدم مرتبہ حقیقت حدود مین برابر دخیل ہین اسصورت
مین جب دو مختلف النوع چیزون مین کوئی حد فاصل حادث ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی
یا وجودی ایک عام حد فاصل دونون کے حق مین وصف ذاتی ہے ایسے ہی ایک ایک حد
فاصل خاص بھی دونون طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور
جہت عدمی دوسری طرف یہ نہین کہ مثل حد فاصل عام دونون طرف اعتبار قیام وجود
اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہین مثال مطلوب ہے تو لیجئے کہ اگر ایک سطح وسیع پر ایسا
دائرہ ہو جسکے جوف کا رنگ کچھ اور ہو اور خارج کا کچھ اور تو رنگ داخلی کی حد ہر چند وہی
حد عام ہے جسکو دائرہ کہئے پر اُسکی جہت وجودی سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور
جہت عدمی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے علے ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال
فرمایئے اور ظاہر ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق
کا نام ہے اور اس مثال مین شبہ ہے تو نور آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور
حد زمینی حادث ہوتی ہے اِس مضمون کے لیئے روشن مثال ہے بالجملہ حد فاصل بین النور
والارض جس مین نور کیطرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور ہے
اور زمین کیطرف سے دیکھیئے تو ایک طرف زمین اور دوسریطرف عدم زمین ہے ایسے ہی حد
ہے جسکے دو طرف دو مختلف النوع محدود ہین پھر اگر اس حد کو تتمہ نور کہیئے تو اسوقت بھی
حد فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جسکی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اُسکے
حق مین وہی سطح نورانی جسکو اپنے محاورات مین ہم دہوپ کہتے ہین عارض ہے لازم ذات
نہین علے ہذا القیاس اگر تتمہ زمین کہیئے تو یہی حد فاصل ایک سطح ظلمانی ہوگی جسکی جہت
وجودی زمین کے ساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اُسکے حق مین لازم ذات اور جہت عدمی
نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اُس کے حق مین عارض ہوگی یا اقتران
دہوپ اور سایہ ہی اپنا اطمینان کر لیجئے کیونکہ یہان ایک خط فاصل جو حد حائل ہے مابین النور والظلمت

حادث ہوتا ہے پھر اسکے ایک طرف سے دیکھیئے تو ایک خط نورانی ہے جسکی جہت وجودی
نور کے ساتھ اور جہت عدمی سایہ کے ساتھ قائم ہے اور دوسری طرف سے دیکھیئے تو ایک
خط ظلمانی ہے جسکی جہت وجودی سایہ کے ساتھ اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہی جب
یہ بات دلنشین ہو چکی تو اب بطور یاد دہانی پھر یہ معروض ہے کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ یعنی
حدود مذکورہ اور ہیاکل ممکنہ ہیئت ترکیبی وجود وعدم ہے اور جہت وجودی وعدمی دونون
اُس مین داخل ہین تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہین ورنہ حقائق مذکورہ
واجب ہوتین یا ممتنع ممکن نہوتین چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی ارواح مومنین جو حقائق ممکنہ مین ایک
حقائق خاصہ ہین جہت وجود خاص اور جہت عدم خاص سے مرکب ہونگی چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے
پھر اس صورت مین گو جہت وجودی روح مقدس نبوی صلعم کے ساتھ قائم ہو پر جہت
عدمی آپ کی روح پاک کے ساتھ قائم نہین بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہی قائم
ہے اگر یہ جہت عدمی بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت مین البتہ
بظاہر یہ دہوکا پڑتا کہ علم ارواح مومنین وافعالات وانفعالات ارواح مومنین ہر آن و زمان
مین لازم وضروری ہے الحاصل مصداق حقائق ممکنہ ارواح مومنین ہون یا سوا انکے اور
کچھہ ہو مجموعہ دو جہت وجودی وعدمی ہے اتنا فرق ہے کہ ارواح مومنین کی حقائق خاصہ
ہین سو انکی جہت وجودی وجہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی اور روح پاک حضرت لولاک
صلعم اگر قیوم ارواح مومنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے دونون جہتون کے اعتبار
سے قیوم نہین جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صور ارواح مذکورہ
کہا جائے جس سے چار ناچار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت مین رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کے لیئے ہر آن وزمان مین حصول علم جملہ ارواح مومنین تمام افعالہا وانفعالاتہا
ضرور ہے جسپر شبہ مذکور کو ورود کی گنجایش ملے ہان بایں وجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ وعدمیہ
حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہین تو دونون طرفین حدود مذکورہ کی تو ضرور ہی ہین چنانچہ

بیان حال سے مبیّن ہوچکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہرآن و زمان مین علم ظہور ممکنات حاصل ہو اس لیئے کہ حدوث حدود فاصلہ کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونون طرف موجودی ہون ورنہ انفراج بین حصص الوجود المطلق لازم آئیگا جسکے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل ہوئی ہے اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونون وجودی ہون اور اُس کے اثبات سے بھی سبکدوش ہوچکے اس لئے ہر ہیکل کے دونون طرف مین حصص وجود ہونگے اور ظاہر ہے کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہین تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہین اس صورت مین لاجرم یہی کہنا پڑیگا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرارداد سابق ذات خداوند پاک ہی ہے فقط قیوم جہت وجود ہی نہین اور جب دونون جہتون کے لئے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہیا کل ممکنہ بالوجود الالٰہی لازم آئیگا اور ادراک لوازم ذات وجود مین سے ہے بلکہ ادراک کیا تمام اوصاف وجود یہ اصل مین اوصاف وجود ہی ہین تبعاً موجودات پر محمول ہوتے ہین اور اس لیئے ثبوت محمول کے لیئے وجود موضوع کی ضرورت پڑی چنانچہ پہلے اس باب مین عرض معروض ہوچکی اس لئے لازم پڑا کہ علم ظہور ممکنات ہرآن و ہر زمان مین خداوند علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو الغرض ذات پاک خداوندی تعالی شانہ اور روح مقدس حضرت لولاک صلعم مین بہت فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے اور روح پاک نبوی صلعم قیوم جہت واحدہ ہے اسلیئے شمول علم بلکہ خود حصول علم مین بھی تساوی ممکن نہین ہان بوجہ تعلق جہتین و قیام جہت واحدہ مقام حضور مین تمام حاضر ہین سو جیسے ارواح مومنین کو اس صورت مین دوام حضور بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ و علی آلہ افضل الصلوات حاصل ہوگا اگر روح مقدس نبوی صلعم کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جملہ ارواح بجمیع افعالہا و انفعالاتہا لازم ہے مگر جیسے دوام توجہ باری تعالے ممکنات کی طرف ضرور ہے دوام توجہ روح مقدس صلعم بہ نسبت ارواح مذکورہ ضرور نہین بلکہ دشوار ہے تفصیل اس اجمال کی ایسی طرح جس سے ضرورت توجہ دربارۂ حصول علم و انکشاف

معلوم ہو جائے یہ ہے کہ فقط حصول فی مبدء الانکشاف حدوث علم وانکشاف کے لئے
کافی نہین اور یہ جو علم کی تعریف مین حصول صورۃ الشئے کہا ہے باعتبار اکثر و اغلب ہے ہان معلوم
کی جانب سے اتنی ہی بات کی ضرورت ہے اور اسوجہ سے اگر یون کہین کہ حدوث علم بمعنے
مصدر مبنی للفاعل کے لئے سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہین چنانچہ حصول کا صورۃ
الشئی کی طرف مضاف ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر مبنی للمفعول
ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے اصل مین ایک مبدء انکشاف جو
حقیقت مین اُسکے حق مین مبدء منکشف ہے اور مبدء انکشاف معلوم کے لئے ہے دوسری
توجہ کی ضرورت ہے اور سوا اسکے مصدر مبنی للفاعل کو ضرورت حصول صورۃ الشئی اور مصدر
مبنی للمفعول کو ضرورت توجہ و مبدء انکشاف ضرورات اصلیہ مین سے نہین بلکہ علل بعیدہ
اور مبادی مین سے ہین بالجملہ فقط حصول صورۃ الشئی ادراک نہین ہو جاتا توجہ روحانی
بھی جسکو تقابل چہرۂ پنہانی کہئے ضرور ہے اور اسکی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ مین الفاعل
والمفعول کے پہلو مین دو نسبتین اور ہوتی ہین ایک فاعل کیطرف دوسرے مفعول کیطرف
جنکے باعث نسبت واقعہ فیما بین فاعل و مفعول کبھی اسکی صفت ہو جاتی ہے کبھی اُسکی
ہو جاتی ہے سو مبدء انکشاف ایک امر اضافی ہے باین اعتبار کہ لوازم ذات امور اضافیہ
ہوتے ہین چنانچہ بہ تفصیل معلوم واضح ہو چکا ہے فاعل کے ساتھ اسکو ایک اضافت حاصل
ہے اور باین اعتبار کہ متعدی ہے چنانچہ علم سے صیغہ مفعول یعنی معلوم کا مشتق ہونا اسپر
شاہد ہے کہ مفعول کے ساتھ اُسکو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے اور نیز واضح
ہو چکا ہے کہ مفعول مطلق کو مبدء فعل کے ساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت
ہوتی ہے جو مبدء فعل مذکور کو فاعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الیہ من نفسہ
ہوتا ہے ایسے ہی یہ جیسے مفعول مطلق بہ نسبت مبدء افعال ایک امر انتزاعی ہوتا ہے ایسے ہی مبدء
فعل جو لازم ذات فعل ہے بہ نسبت ذات فاعل انتزاعی ہوتا ہے جیسے لازم ذات کا تعقل ذات

ملزوم پر موقوف ہوتا ہے ایسے ہی کنہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبدا انکشاف پر موقوف
ہوتا ہے اس لئے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل بین المبداء والمفعول ہوتا ہی
اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوا انکے اور کسیکا تعقل کسی پر موقوف
ہی نہین چنانچہ اسی بنا پر لوازم ذات کا اقسام حدود مین سے ہونا ثابت ہو چکا ہے الحاصل
مفعول مطلق کو مبدا فعل کے ساتھ وہ نسبت ہوتی ہے جو مبدا فعل کو فاعل کے ساتھ ہوتی
ہے یا یون کہئے فاعل کو مبدا فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدا فعل کو مفعول مطلق
کے ساتھ ہوگی اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبدا فعل مین علاقہ لزوم بھی ہوتا ہے اور مبدا فعل
اور مفعول مطلق مین بظاہر علاقہ لزوم نہین ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ملزوم بھی ملزوم بحسب الوجود
نہین ہوتا بلکہ بشرط لحوق عدم خاص ہوتا ہے سو ایسے ہی مبدا انکشاف بھی بشرط لحوق عدم
خاص جسکا پیمانہ مفعول بہ کو سمجھئے ملزوم مفعول مطلق ہے چنانچہ ظاہر ہے بالجملہ ہمہ وجوہ باہم
تناسب ہے اس لئے معلوم مطلق کو مبدا انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدا
انکشاف کو فاعل کے ساتھ ہوگی اور فاعل کو مبدا انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو
مبدا انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ ہوگی غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت
اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود نہین بواسطہ مبدا انکشاف ہے
مگر توسط مبدا انکشاف مثل توسط حد اوسط قیاس معروف نہین بلکہ بطور توسط حد اوسط قیاس
مساوات ہے اسلئے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہوا کہ المعلوم المطلق منسوب الی مبدا الانکشاف
بالنسبۃ الخاصۃ المعلومیۃ ومبدا الانکشاف منسوب الی العالم الخ کذلک یا یون کہئے العالم منسوب
الی مبدا الانکشاف کذا و مبدا الانکشاف الخ منسوب الی المعلوم المطلق کذا الغرض نہ عالم
اور مبدا انکشاف مین باہم تصادق ہے نہ مبدا انکشاف اور معلوم مطلق مین باہم تصادق
ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہو اور صورت قیاس اقترانی کی بطور معروف حاصل ہو
اسلئے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پر موقوف ہوگی اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثالثہ جسپر اس قیاس مین

نتیجہ کا دارو مدار ہے کلیۃً نہین ورنہ لازم آئے کہ چار کو مثلا سولہ کے ساتھ نسبت نصف
ہو نسبت ربع نہو اس لیئے کہ یہان بھی بعینہ یہی صورت ہے چار کو آٹھ کے ساتھ وہی
نسبت ہے جو آٹھ کو سولہ کے ساتھ نسبت ہے اس لیے لازم پڑا کہ فقط تحقق نسبتین مذکور تین
علت تامہ حصول علم للعالم نہو سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم
ہوئی جسکا بین العالم و مبداء الانکشاف اور بین مبداء الانکشاف والمعلوم المطلق ہونا ضرور
ہے اعنی عالم کو مبداء انکشاف کے ساتھ نسبت مسامتت چاہیئے اور مبداء انکشاف کو
معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مسامتت چاہیئے القصہ مبداء انکشاف مثل عینک دیدار معلوم
مطلق کے پیش رو چاہیئے جسکا حاصل وہی توجہ اور مسامتت ہے سو جیسے آئینہ کسی کے ہاتھ
مین ہو اور پیش رو نہو تو گو اُسکو نسبت حصول فے الید اُسی طور حاصل ہو جیسے وقت
مسامتت اور مواجہت ہے پر اسوقت وہ صورتین جو بوجہ تقابل آئینہ مین منطبع ہین
صاحب آئینہ کو مشہود نہو نگی ایسے ہی فقط حصول صور فی مبداء الانکشاف جسکا حاصل تحقق
نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبداء انکشاف جسکا حاصل تحقق نسبت اولی ہے انکشاف
صور للعالم کے لیئے کافی نہو گا القصہ دونون کا مثل آئینہ و صور آئینہ یا مثل نکس بندوق
و نشانہ ایک سیدہ مین ہونا بھی ضرور ہے فقط تحقق نسبتین معلو مین سے کام نہین چلتا
اس صورت مین حاصل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبداء انکشاف کی سیدہ مین ہے اور
مبداء انکشاف عالم کی سیدھ مین ہے اور ظاہر ہے کہ گو یہ قیاس بھی قیاس مساوات
ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے الغرض چارون نسبتون کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتین
اُولیین علم خداوندی مین تحقق نسبتین ثانیتین کو مستلزم ہے اور علوم ممکنات مین متصور
نہین وجہ اسکی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقعہ علی المحیط اور نیز نقاط واقعہ
بین الدائرہ سے یکسان تقابل حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے
ساتھ جو بمنزلہ نقاط واقعہ علے المحیط ہین کیونکہ حدود وجود واجبی ہین اور نیز تمام صفات کے ساتھ

جو داخل دائرہ وجوب ہین برابر نسبت احداث وعلیت حاصل ہے اور اُس طرف سے نسبت
حدوث ومعلولیت سبکو خدا کے ساتھ موجود ہے سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائین اور
اسصورت مین جو نسبت کہ مرکز کو چہوٹے دائرہ کے ساتھ ہوگی وہی نسبت چہوٹے دائرہ کو بڑے
دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی پر دائرہ علم جو صفت کاشفہ ہے اور مبدار
کشف خداوند علیم کے لئے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چہوٹے دو دائرے بنائے گئے جنمین سے
اقرب الی الذات صفت کاشفہ ہے اور اسوجہ سے ذات کو اُس صفت کے ساتھ جو نسبت
ہوگی وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ
مین تقابل اربعہ دیکھکر یہ احتمال بھی نہین رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ
کے ساتھ نسبت تو متساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو جیسکے قوس کا مرکز خود نقطہ راس ہو
نقاط واقعہ علے القاعدہ کے ساتھ نسبت تساوی ہوتی ہے اس لئے کہ متقابلین مین باہم ایسی
نسبت ہوتی ہے جیسے مرکز پر کے دو زاویہ متقابلہ اور اُنکے وتر وُنمین ہوتی ہے اعنی جیسے ایک
دائرہ مرکز سے ایک جانب ہے تو دوسرا دوسری جانب الغرض تقابل ہدایت واضلال
ورحمت وغضب وغیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات ہے خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت
خداوندی صفات وممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور الے نقاط قاعدتہ بلکہ
مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط المحیط ہے جس سے شبہہ مذکور مرتفع ہوگیا اور نسبت روح
مقدس نبوی صلعم الی معلوماتہا نہ مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور
الے نقاط القاعدہ ہے وجہ اسکی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر ہین مگر پہلے ایک تمہید پیش
ہے مجموعہ نقیضین ہمیشہ مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اسلئے کہ زید اگر ایک ذات خاص پر
صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات پر لازید صادق آتا ہے ورنہ موجودات باقیہ مین سے
کوئی موجود ایسا ہو کہ جیسے زید صادق نہ آیا تو لازید بھی صادق نہ آسے تو ارتفاع النقیضین
لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہوا تو دوسری عرض یہ ہے

کہ حوادث کا تباین تو مسلم اور یہ بھی اس لئے کہ ہر ممکن مین ایک جہت خاصہ موجود مطلق کی
طرف سے فائض ہوئی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہین کہ وجود مطلق کے سارے
حصے اور ساری جہتین کسی ایک ممکن کی آغوش مین آجائین ورنہ وجود مطلق پھر وجود مطلق
نرہے مقید ہو جائے سعہذ الحقائق ممکنہ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ ہین
اور حدوث حدود کے لئے ضرور ہے کہ وجود کسیقدر اندر آئے تو کسیقدر باہر بھی رہجائے
بالجملہ کوئی حقیقت حقائق ممکنہ مین سے ایسی نہین کہ جمیع حصص وجود اور جملہ جہات وجود کو
محیط ہو لاجرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہیگا اور خارج پر لا داخل اور داخل پر لا خارج صادق
آئیگا اور تقابل ایجاب و سلب پیدا ہوگا اور ہر ذات خداوندی کو جو حوادث کے لئے بمنزلہ
مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے اور کیون نہو یہ ارتباط نہو تو حدوث و حوادث
نہون اب اس بات کو یاد فرمائیے کہ تحقق ممکنات کے لئے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من
الذات اور واقع علے حقائق الممکنات ہو کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف
بالذات چاہیئے اور ایک صفت جو اوسمین بالذات اور اسمین بالعرض ہو تو اس صورت مین
بوجہ اشتراک صفت مذکورہ مرکز ذات سے ہیکل ممکنات تک ایک مخروط پیدا ہوگا جسکا راس
مرکز کیطرف اور قاعدہ محیط کی جانب ہوگا غرض مناشی انتزاع مشابہ مخروطات ہونگے اسمین
کوئی ممکن کیون نہو اول ممکنات سرور کائنات صلعم ہون یا کوئی اور اس صورت مین ممکنات
کو اپنے معلومات کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتین پیدا ہونگی جنمین باہم تخالف و تضاد ہے
نہ توافق و لزوم ایک نسبت تو اپنے مبادی اور مناشی انتزاع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے
معروضات کے ساتھ تیسری نسبت اپنے انتزاعیات کے ساتھ چوتھی نسبت مفہومات باہمیہ
کے ساتھ مگر ان چار نسبتون مین سے تین پہلی نسبتین تو ضروریات وجود مین سے ہین کیونکہ
ذوات ممکنہ تین جہتون سے خالی نہین ہو تین ایک جہت وجود جسکی وجہ سے اپنے منشأ انتزاع
کیطرف منسوب ہے دوسری جہت عدم جسکی وجہ سے اپنے معروض کیطرف منسوب ہے تیسری جہت

تحدد و تشخص جسکے سبب اپنے حدود واعنی انتزاعیات کی جانب منسوب ہے الغرض ان تین انتسابون
کی علت تو ذات ممکن ہی مین موجود ہے باقی رہا انتساب رابع ولوازم ذات و ذاتیات ممکن مین
سے نہین منجملہ عوارض خارجیہ ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سُنیئے کہ بظاہر علوم جہات ثلاثہ بمافیہا کے
ممکن کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہین لیکن اوراق گذشتہ مین اس امر کی تنقیح ہوچکی ہے کہ
عالم کو اپنا اور مبادی اور علل اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم بالکنہ ممکن نہین ہان علم بالوجہ ہوتا
ہے اسصورت علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکنہ ہون یہ تو ممکن نہین ورنہ جہات ثلاثہ مذکورہ
ذاتیات ولوازم ذات ممکن مین سے نہونگے چنانچہ واضح ہے اور اگر کچھہ خفا ہوگا تو میری تقریر
کی پریشانی یا مسامحات بیانی کے باعث ہوگا مگر یون سمجھکر کہ اس سے کون چھوٹا ہے جو
مین چھوٹون پھر اس امر مین زیادہ کنج وکاو کرنی سعی باطل ہے مطلب ہے سطلب ہے اور اہل فہم
سے معاملہ ہی ہر رند بازاری سے کام نہین ورنہ اس رسالہ مین ایک بھی بات ایسی نہین
جسکو بے کھٹکے مان جائین اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کرکے یہ گذارش کرتا
ہون کہ اول مخلوقات سرور موجودات علیہ وآلہ افضل الصلوات کے ممکن ہونے مین تو
کچھہ تامل ہی نہین اس لئے جہات ثلاثہ مذکورہ بمافیہا آپکو بالکنہ معلوم نہونگی اگر ہونگی تو بالوجہ
معلوم ہونگی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جسکو حصول ارواح مومنین فی الروح المقدس النبوی
لازم تھا اگر ہے تو بہ نسبت کنہ ارواح نہین جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مومنین بافعالہا
وانفعالاتہا یا اجتماع علوم مذکورہ فی آنِ واحدٍ رسول اللہ صلعم کے لیئے حاصل ہو اور شائبہ علم
غیب لازم آئے اور ظاہر ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات واجبی مین مفقود ہین پھر ذات
واجبی کو ذوات ممکنہ پر دربارۂ عدم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ
قیاس کرنا یا ذوات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آنِ واحدٍ یا دوام واستمرار
علوم مذکورہ ذات واجب پر قیاس کرنا اپنے سوء فہم کا اعلان کرنا ہے الغرض فقط
اتنی بات سے کچھہ نہین ہوتا کہ جیسے ہیاکل ممکنہ عموماً وجود مطلق کے ساتھ قائم ہین اور

اُس کے حق مین انتزاعی ہین ایسے ہی ارواح مومنین روح اطہر سرورعالم صلعم کے ساتھ قائم اور اُسکے حق مین انتزاعی ہین بالجملہ جہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجب تک رسائی نہین بنسبت الی المنشاء والی المعروض کا نہونا تو خود ظاہر ہے کون نہین جانتا کہ خداوند کریم امر انتزاعی نہین جو اُسکے لئے کوئی منشاء انتزاع ہو عرض نہین جو اُسکے لیئے کوئی معروض ہو ہان انتفاء نسبت ثالثہ البتہ ظاہر بینون کے حق مین ہنوز محل تامل ہے اس لیئے معروض ہے کہ ذات بیچون و بیچگون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منبسط بھی جو منجملہ صفات اور قیوم ذوات ممکنات ہے آغوش قیود مین نہین آسکتا چنانچہ بخوبی روشن ہو چکا ہی رہی ہیاکل ممکنہ اُسکو محیط نہین خود وہ اُنکو محیط ہے اگر تشبیہہ دیجیئے تو بہر تفہیم یہ مثال عمدہ ہے کہ جیسے جوف فلک الافلاک مین افلاک باقیہ ہشتگانہ اور عناصر اربعہ اور بہت سے خارج المرکز اور متممات اور تداویر اور مکعبات جنکے ہیاکل کی تعداد حد احصاء و شمار سے خارج ہے داخل ہین اور وہ ان سب کو محیط ہے ایسے ہی وجود منبسط جو منجملہ صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے الغرض وجود مطلق بوجہ حدود فاصلہ مذکورہ محدود نہین ہوا حصص وجود مطلق تحدیدات ہیاکل سے محدود ہوئے ہین مگر تمام ذوات ممکنہ اس مین اول ممکنات سرور مخلوقات صلعم ہون یا کوئی اور خود احاطہ حدود مین ہین حدود کو محیط نہین مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے اور خارج سے یا اصل مین محیط محدود کو ہے اور ہیاکل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہین اور حدود اُنکو محیط ہین اور ظاہر ہے کہ ان دونون مضمونون مین زمین و آسمان کا فرق ہے اور روح نبوی صلعم اگرچہ خود محدود بحدود خارجیہ ہو پر ارواح مومنین اس کے حدود داخلہ مین سے ہین اور اس وجہ سے اُنکو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے اُسی طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق مین اگرچہ بہ نسبت حدود خارجیہ یہ شرط مفقود ہے تو پھر طریق اثبات مطلوب یا یون کہیئے باعث تامل دربارہ اعتقاد اجتماع علوم ارواح مومنین بافعالہا

وانفعالاتها فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت اعلم مخلوقات صلعم یہ ہے کہ
حسب تمہید سابق کہ معلومات نبوی صلعم جہات مختلفہ مین واقع ہین اور بوجہ تعارض
وتضاد جہات مذکورہ اجتماع توجہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہین جو تعلق علم
بالارواح یا بقاء علم ارواح مذکورہ مین اور علوم خارج نہون ہان اگر نعوذ باللہ علم حقیقت ومعرفت
ذات وصفات خداوندی اور علوم واسرار خداوندی اور علوم شریعت وطریقت ونیز علوم
دیگر معلومات سے حضرت اعلم مخلوقات سرور موجودات صلعم کو عاری ومعرا تصور کیجئے توپھر
البتہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے قائل ہونے مین بظاہر کچھ حرج نہین اگرچہ
گنجایش انکار پھربھی باین وجہ باقی ہے کہ جب تک نسبت روح مقدس صلعم الی ارواح
ہونہین مثل نسبت راس مخروط مستدیر القاعدہ جیسکے راس وقاعدہ مین نسبت مرکز الی المحیط
ہو ثابت نہو جائے تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ نہین اعتقاد کے لیے یقین کامل چاہیے
نہ احتمال مگر معتقدان دین اسلام کو اس مین تامل نہو گا کہ ہر نوع کے علوم مین خصوصًا معرفت
ذات وصفات وتجلیات وعلوم اسرار شریعت وطریقت ومبدا ومعاد مین رسول اللہ
صلعم کا وہ رتبہ ہے کہ دیدۂ وہم وخیال اہل کمال بھی وہانتک نہین پہنچ سکتا چہ جائیکہ آپ
ان علوم سے مبرا ومعرا ہون ہان علوم ارواح بافعالہا وانفعالاتہا مین اگر بہ نسبت معرفت
ذات وصفات وتجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بتقاضائے محبت احمدی صلعم وخیال رفعت
شان محمدی صلعم اسکا اقرار اور اسکا انکار گوارا کیا جاتا الغرض عالم کیلیے دربارہ حصول علم توجہ
شرط ہے اور درصورت تعارض وتضاد جہات معلومات اجتماع توجہات متضادہ ممکن نہین
جو اجتماع علوم مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ صلعم کو اجتماع علوم ودوام علوم مذکورہ معلوم مین
مثل علیم وخبیر کہا جائے اس تقریر کی بنا تو اسبات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات مین کافی ہی
یا حدود واطراف ذوات عالمہ مبدء کشف وانکشاف ہین اور اگر ذات عالم یا حدود واطراف ذات قابلیت
کشف ولیاقت مبدائیت کشف وانکشاف نہین رکھتے بلکہ مبدء انکشاف کوئی اور چیز سوا ذات

وحدود واطراف ذات کے ہوتی ہے تو اُسوقت مین تو کچھ دقت ہی نہین کیونکہ قیام ارواح اگر ثابت ہوا ہے تو روح مقدس صلعم کے ساتھ ثابت ہوا ہے مبداء انکشاف کے ساتھ ثابت نہین ہوا جو شبہہ مذکور عارض ہو اور خلجان مذکور حیران کرے اور اگر حقائق ارواح ہیکل مخروط مذکور ہون فقط قاعدہ مخروط مذکور نہون جس کے قوس قاعدہ کے لئے نقطۂ راس مرکز ہو اور ارواح مومنین فقط قاعدہ ہی کیجانب نہون بلکہ ساقون کے اطراف مین بھی بعض ارواح قائم ہون یا قاعدہ ہی پر ہون پر قاعدہ مخروط مخروطی خط مستوی ہو یا نقطۂ راس قوس کے لئے مرکز نہو تو پھر تفاوت نسبت بہ نسبت راس مخروط جو محل توجہ ہو گا ظاہر ہو رہا ہے اور کسی کو صدیق کسی کو شہید کسیکو صالح کہنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہی کہ ارواح مومنین کو روح مقدس صلعم کے ساتھ یکسان تقابل حاصل نہین اس لئے کہ یہ تینون قسمین اقسام ایمان مین سے ہین اور باہم انواع مختلفہ ہین نوع واحد کے افراد مین سے نہین یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان و صدیقیت وشہادت وصلاح نسبت الی الشخص نہین اس لئے کہ مفاہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہین اور نسبت نوع الی الصنف بھی نہین اس لئے کہ اختلاف صنف سے آثار نوع مختلف نہین ہو جاتے اور یہان اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہین آثار صدیقیت مین کمال تمیز علوم صادقہ وکاذبہ ہے اور آثار شہادت مین کمال جد واجتہاد در بارہ ازالۂ منکر و رفع فساد و اعلاء کلمۃ اللہ الجواد ہے اور آثار صلاح آثار لازمہ مین سے ہین مثل صدیقیت وشہادت آثار متعدیہ مین سے نہین بلکہ ایک حسن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی رافع ہے کہ ایمان نوع ہو اور اقسام ثلاثہ اصناف ہون ہان اگر آثار ثلاثہ مقتضیات ذات ایمان مین سے نہوتے تو یون کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت نفس ذات ایمان نہین تفاوت معروض ایمان ہے مگر اسکو کیا کیجے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ مذکورہ کو ایمان ہی کیطرف حوالہ کرتا ہی کلام اللہ کو دیکھئے آیۃ فاما الذین آمنوا فیعلمون انہ الحق من ربہم اس جانب مشیر ہے کہ ایمان کو تمیز حق و باطل مین دخل ہی اور آیۃ انما المومنون الذین آمنوا باللہ و رسولہ ثم

لم یرتابوا وجاہدوا باموالہم وانفسہم فی سبیل اللہ اس بات پر شاہد ہے کہ اعلاء کلمۃ اللہ اصل مقتضاء ایمان ہے اور آیۃ انما المومنون الذین اذا ذکر اللہ وجلت قلوبہم واذا تلیت علیہم آیاتہ زادتہم ایمانا وعلی ربہم یتوکلون الذین یقیمون الصلوۃ ومما رزقناہم ینفقون اس بات پر گواہ ہے کہ صلاح وتقوی لوازم ذات ایمان مین سے ہین پھر باایہمہ یون نہین کہہ سکتے کہ اقسام ثلاثہ مین فرق شدت وضعف ہے جس سے تفاوت قرب وبعد ثابت ہو نہ فرق مسامنت وعدم مسامنت ہے کیونکہ شدید وضعیف مین فرق نوعیت نہین ہوتا یان کمی بیشی آثار ہوتی ہے شدید مین امثال ضعیف ہوتے ہین اضداد ضعیف نہین ہوتے اور فرق نوعیت تقابل انضداد کو مقتضی ہے چنانچہ ظاہر ہے چند شمعون کا نور اگر باہم روشن ہون تو ایک شمع کے نور کی نسبت مختلف الماہیت نہین ہوجاتا اور اقسام ثلاثہ مین ظاہر ہے کہ فرق نوعی ہے فرق شدت وضعف نہین چنانچہ اختلاف آثار سے روشن ہے بالجملہ ایمان نوع واحد نہین انواع کثیرہ اسکے نیچے داخل ہین اور پہلے ثابت ہوچکا ہے کہ جزء ایمانی ہر روح کا رسول اللہ صلعم کیطرف سے فائض ہے تولاجرم واسطہ فی العروض اعنی روح سرور عالم صلعم جہات ثلاثہ پر مشتمل ہوگی اور انواع ثلاثہ مذکورہ جہات ثلاثہ کی کمیت مین واقع ہونگی یہ نہین ہوسکتا کہ مثل نقاط واقعہ علے القاعدۃ المخروط المذکور ایک سمت اور ایک بُعد پر واقع ہون اور ظاہر ہے کہ اس صورت مین تساوی توجہ بلکہ اجتماع توجہ ممکن ہے اس لیئے کہ بحکم تقریر مسطور اجتماع علوم ارواح بافعالہا وانفعالاتہا ممکن معلوم نہین ہوتا چہ جائیکہ دوام واستمرار معہذا افیضان جزء ایمانی اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ ہیکل جزء ایمانی روح سرور عالم صلعم کے ساتھ قائم ہو پھر اگر قیام ہیکل جزء ایمانی بالروح النبوی مقتضی ہے تو فقط حصول علم جزء ایمانی اور علم وآثار جزء ایمانی کو مقتضی ہے علم ارواح بجمیع اجزائہا وجمیع افعالہا وانفعالاتہا اتنی بات سے لازم نہین آتا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال وہو العلیم المفعال بعد ختم اس تقریر کے یہ گذارش ہے کہ ہرچند یہ تقریر کم فہمون کو ایک خیال خام معلوم ہوگا ادہر محبان جاہل اس تقریر کو مُوہم کسر شان نبوی صلعم سمجہین گے مگر جیسے اہل فہم سے

یہ امید ہے کہ ان مطالب دقیقہ کو سمجھکر محظوظ ہونگے ایسے ہی اہل حق سے یہ امید ہے کہ اس
تحقیق کو احقاق حق سمجہین تسویل باطل نہ سمجہین نعوذ باللہ منہا اگر کاسر شان مصطفوی
صلعم ہوتا تو اثبات حیات اور اثبات واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلعم ہی کیطرف
کیون متوجہ ہوتا بالجملہ اس بات سے کہ روح پر فتوح حضرت رسول اللہ صلعم ارواح مومنین
کے لئے منشاء انتزاع ہے اور ارواح مومنین آپکی روح مقدس صلعم کے لئے امور انتزاعیہ
اور حدود فاصلہ ہین یہ لازم نہین آتا کہ حضرت سرور عالم صلعم کو ارواح مومنین کا علم بجمیع احوالہا
بافعالہا وانفعالاتہا بھی ہوا کرے جو یہ شبہہ پیش آئے کہ منشاء انتزاع ہونا رسول اللہ صلعم کا
ارواح مومنین کے لئے اور انکا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلعم
کو علم جملہ ارواح بجمیع احوالہا حاصل ہو اور وقائع دالّہ علے عدم العلم المذکور اس بات کو
مقتضی ہین کہ نہ آپ ارواح مومنین کے لئے منشاء انتزاع ہون نہ ارواح مومنین امور
انتزاعیہ ہون ہان اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روح نبوی صلعم اقرب الی المومنین
من انفسہم ہو اور پھر اسی وجہ سے احب الی المومنین من انفسہم ہو اسلیئے کہ محبت کے لئے علت
بھی قرب و قرابت ہے چنانچہ بالتفصیل یہ بات معروض ہو چکی ہے قرب کے لئے محبت علت نہین
چنانچہ بدیہی ہے علی ہذا القیاس اقربیت مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرور عالم
صلعم بہ نسبت ارواح مومنین اولی بالتصرف من انفسہم ہون اس لیئے کہ تصرف کے لئے مالکیت
ضرور ہے اور بوجہ اقربیت مذکورہ اور امور انتزاعیہ مسطورہ رسول اللہ صلعم مالک ارواح
ہونگے ارواح خود اپنی مالک نہونگی اس لیئے کہ انتزاعیات مین جہت وجود منشاء انتزاع کیطرف
راجع ہوتی ہے بفیض جہت وجود حقیقت مین منشاء انتزاع ہوتا ہے اور واسطہ عروض وجود
انتزاعیات کے حق مین بھی منشاء انتزاع ہوتا ہی اور ظاہر ہی کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کیطرف
ہوگا تو انتساب الی انفسہم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اُس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجب ملک
اگر ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا انتساب مجازی نہوگا خاصکر درصورت تقابل سو یہان بعینہ یہی

قصہ ہے اسلیئے حسب تحقیقات سابقہ حصہ واحدہ واسطہ فی العروض اور معروض کے بیچ مین مشترک ہوتا ہے واسطہ فی العروض کیطرف جس حصہ کو انتساب صدور و قیام ہوتا ہے معروض کیطرف اسی حصہ کو انتساب عروض و وقوع ہوتا ہے واسطہ فی العروض کے حق مین جو حصہ صفت ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق مین صفت عرضی اور وصف بالعرض ہوتا ہے حقیقۃً اور اولاً و بالذات جو حصہ واسطہ فی العروض کیطرف منسوب ہے مجازاً اور ثانیاً و بالعرض وہی حصہ معروض کی طرف منسوب ہے پھر اگر معروض حصہ مذکور کا مالک ہوگا یا بوجہ انتساب مذکور اُس مین تصرف کا مجاز ہوگا تو واسطہ فی العروض بدرجہ اولی اُسکا مالک اور اُس مین تصرف کا مجاز ہوگا معہذا بناء ملک و تصرف قبض پر ہے چنانچہ مضامین اوراق گذشتہ اس مضمون کیلیئے انشاء اللہ برہان کامل ہین اس لیئے لازم پڑا کہ اصل مالک اور متصرف باستحقاق واسطہ فی العروض ہو معروض نہو کیونکہ معروض کا قبضہ دائمی اور ضروری نہین ہوتا مستعار اور چند روزہ ہوا کرتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہین معروض اُسی حصہ عارضہ معروض پر قابض ہوا کرتا ہے آفتاب کو اور آئینہ کو دیکھیئے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمایئے ہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم ماہیت آفتاب و حقیقت آتش نہین جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہیئے مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق مین اور آتش اپنی ذات کے حق مین بظاہر واسطہ فی العروض ہے تو اس قدر فرق بین معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہین آفتاب کا نور خصوصاً اہل ہئیت کے نزدیک زائل نہین ہوتا اور آئینہ مین کبھی برقرار نہین رہتا آتش کی حرارت خصوصاً علماء طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر نہین اور پانی کی حرارت کو قیام نہین ہوتا اس سے صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہین ہوتا اور معروض ہمیشہ قابض نہین رہتا با اینہمہ معروض کا قبضہ عطاء واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا قبضہ ایک کمال خانہ زاد لازم نہاد ہے جو وقت عطاء معروض زائل ہو نہ قبل از عطاء و نہ بعد از سلب اس لیئے عین وقت عطاء مالکیت اُسی کے لیئے مسلم رہیگی سو اس کی صورت

کوئی صاحب فرمائین بجز اعارہ و استعارہ اور کیا ہو سکتی ہے مگر سب جانتے ہین کہ متاع
مستعار مین معیر بہ نسبت مستعیر اولی بالتصرف ہوتا ہے بالجملہ آیۃ کریمہ النبی اولی بالمومنین
من انفسہم کی کل تین تفسیرین ہین ایک قرب الی المومنین من انفسہم دوسری احب الی المومنین
من انفسہم تیسری اولی بالتصرف فے المومنین من انفسہم ان تینون تفسیرون کو غور سے دیکھیے
تو دو اخیر کی تفسیرین ایک اول ہی کی تفسیر کیطرف راجع ہین اس لیئے کہ قرب کے لیئے محبت
اور تصرف علت و سبب نہین ہان محبت و تصرف کے لیئے قرب علت و سبب ہے بلکہ بجز قرب
نہ محبت کے لیئے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لیئے کوئی علت ہے دعوی اول کی تصدیق
تو تحقیق محبت سے عیان ہے اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ
حسب تحقیقات گذشتہ تصرف ملک پر متفرع ہے اور ملک قبضہ کی فرع ہے اور قبض بے
قرب متصور نہین پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو بھی میسر نہین تو قرب
بھی اتنا ہی ہوگا اب دیکھئے کہ یہ دو اخیر کی تفسیرین ہمکو مضر نہین ہان اگر ان تفسیرون کا
ہونا ہمارے دعوے مین مخل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعوی حیات جناب سرور کائنات علیہ
و علی آلہ افضل الصلوات والتسلیمات کی آیۃ مذکورہ اگر دلیل ہے تو تفسیر اول دلیل ہے اس
لئے اثبات دعوی مذکور کے لیئے ابطال تفسیرین اخیرین ضرور ہے جب تفسیرین اخیرین
مذکورین مخل مطلوب نہین بلکہ بالاولی مثبت مطلوب ہین چنانچہ بفضلہ تعالی واضح کر دکھایا
تو پھر ابطال تفسیرین کی کیا حاجت ہے بلکہ تصحیح ان دو تفسیرون سے توضیح مقصود زیادہ
تر ہے اس لئے کہ اثبات لوازم تحقق تام ملزوم پر دال ہوتا ہے سب جانتے ہین کہ الشئی
اذا ثبت ثبت بلوازمہ اس صورت مین تفسیر اول دعوی ہے تو تفسیر ثانی و ثالث اُسکی
دلیل ہے اور بعینہ قضایا قیا ساتہا معہا کی صورت ہی اب اُس معبود مفیض الخیر والجود معلم العلوم
معطی الوجود کا شکر بکمال نیاز و عجز جانگداز بجالا ئیے کہ ہم کہان کہان شاخ در شاخ چلے گئے مگر
جہان گئے اُسی اصل پر رہے اور ہر طرف سے ایک ثمرہ تازہ لائے اور مغز مطلوب بحمد اللہ حاصل

کیا اور اصل مطلب کیطرف پھر چلے آئے بالجملہ آیۂ النبی اولے بالمومنین من انفسہم جس تفسیر سے لیجئے مثل آفتاب نیمروز اہل نظر کیلیئے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلعم منشاء وجود ارواح مومنین ہین اور مابین روح نبوی صلعم اور ارواح مومنین وہ رابطہ اور ارتباط ہے کہ منشاء انتزاع اور انتزاعیات مین ہوا کرتا ہی اور چونکہ بشہادت تقریرات گذشتہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ انتزاع مین بین الشیئین ہوا کرتا ہے چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہی تو شئی ثانی کے لئے دربارۂ اتصاف روحانیت روح نبوی صلعم واسطہ فے العروض ہوگی کیونکہ منشاء انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض ہوا کرتا ہے مگر ہان اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات ان دونون مین سے کونسا ہے ہر کسیکا کام نہین اہل افہام متوسط بسا اوقات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھہ لیتے ہین چنانچہ انتزاع فوقیت وتحتیت مین اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب مین ایک اشارہ کافی گذر چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب نہین جانتے ہان اس بات کا جتلا دینا ضرور ہے کہ اس صورت مین مصدر ارواح مومنین آپ ہوئے اور مخرج اور منبع حدوث ارواح مذکورہ آپکی روح مقدس صلعم ہوئی سو یہی ہمارا مطلب تھا کیونکہ ابوت روحانی اور کیا ہوگی ابوت جسمانی کو ابوت کہنا انصاف سے دیکھیئے تو اس ابوت کے سامنے محض تجوز ہی جسکی بنا اسی منشائیت اور علیت اور وساطت عروضی پر ہے یعنی حقیقت تولید یہ ہے کہ ایک شئے دوسری شئے کے لیئے منشاء انتزاع اور علت اور واسطہ فے العروض ہو سو باین نظر کہ ابوت جسمانی مین بھی ایک شائبہ علیت والدین کی طرف ہے اطلاق والد وولد جائز رکھا گیا ورنہ حقیقت تولید یہی ہے کہ کوئی شئے کسی شئے کے لئے منشاء انتزاع اور علت حقیقی یعنی منبع حدوث اور مصدر وجود ہو اور ظاہر ہے کہ شئے حادث و صادر کے عطاء اور داد و دہش منشاء انتزاع اور علت کے ہاتھہ مین ہوتی ہی اور اسیکو ہمنے بوساطت عروضی تعبیر کیا ہی مگر ظاہر ہے کہ علیت اور منشاء انتزاع کے لئے فقط علت ومعلول

اور منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لیئے ایک والد دوسرے ولد کی حاجت ہے اس لئے کہ یہان فقط اضافت واحدہ ہی اور اضافت واحدہ کیلئے اس کے دونون حاشیون کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لئے کہ تصور ابوت اور تحقق تولد کے لئے فقط وجود حاشیتین جو اس اضافت کیلئے ضرور ہے اعنی والد و ولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت نہین ہان وساطت عروضی مین دو مفہوم اضافی مجتمع ہین ایک وساطت دوسرے عروض پھر انمین باہم تقابل تضائف بھی نہین جو فقط وجود حاشیتین کافی ہو اور ہر ایک کو ایک اعتبار سے مضاف اور ایک اعتبار سے مضاف الیہ قرار دیکر دو اضافتون کو پورا کر لین لاجرم چار حاشیئے چاہئین ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ تین تو ہون جو ایک کو مشترک بین الاضافتین اور متغائر باعتبارین اعنی مضاف اور نیز مضاف الیہ ٹھہرا کر دو اضافتون کا پوت پورا کرین اس لئے چار ناچار ما وراء روح مقدس نبوی صلعم اور ارواح مومنین کے ایک اور امر ثالث کی ضرورت پڑی جسکو معروض بھی کہیئے اور ذو واسطہ بھی اُسکا نام رکھیئے بالجملہ اضافت وساطت کے لیئے تو دو حاشیئے روح مقدس نبوی صلعم اور ذو واسطہ ہین اور اضافت عروض کے لیئے دو حاشیئے ارواح مومنین جو عوارض ہین اور ذو واسطہ جو معروض ہے رہی یہ بات کہ معروض اور ذو واسطہ کیا ہے اسکی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گذر چکی ہے کیونکہ بحکم اضافت مدعی اضافت کے ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم تحقق منتسبین ہے اور یہ لازم نہین کہ اثبات منتسبین بھی بجنسہا یا بنوعہا یا بشخصہا کیا کرے اور ہمنے باینہمہ دو تین بار تحقیق معروض کیطرف اشارہ کیا ہان تشخیص وتعیین معروض نہین ہوئی سو اس کے پیچھے پڑنا بجز حماقت بیہودہ سرائی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھیئے تو ہم درپے اثبات نسبت ابوت و اضافت تولید و تولد ہین اور اس کے لئے فقط علیت اور معلولیت کا اثبات بین الروح النبوی صلعم و بین ارواح المومنین کافی ہے

آگے معروضات کا اثبات تک ہمارے ذمہ ضروری نہیں چہ جائیکہ تعیین و تشخیص البتہ بغرض
چند جن میں سے ایک اثبات فرق بین موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم و موت المومنین بھی ہے امر
مذکور کا اثبات ہمنے اپنے ذمے لیا تھا ہاں اس شبہہ کا جواب البتہ ہمارے ذمے ہی کہ آیۃ
مذکورہ اگر دال ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو الدروحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب
مکنون کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لیئے کہ غرض اصلی اثبات دوام
حیات سرور کائنات صلعم سے اثبات دوام افضل موجودات صلعم نہیں اور ناظرین اوراق
گذشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ ممہدہ اعنے علیت نبوی صلعم جب ہی متصور ہے
کہ آپ ارواح مومنین کے لئے علت حیات ہوں اور وساطت عروضی سے کام نہیں چلتا
تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہی اس لیئے اول وہی معروض
ہے ایمان و کفر کے لئے تحقق حیات اول ضروریات میں سے ہے وجہ اسکی یہ ہی کہ ایمان
انقیاد باطن کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت عملیہ ارادیہ کے احوال و انفعالات
میں سے ہے اور قوت عملیہ ارادیہ کے انفعال کے لئے تعلق علم بالمعلوم کی ضرورت ہے
بلکہ اس انفعال کے لیئے اگر فعل ہے تو کیفیت علمیہ ہی ہے اس صورت میں کیفیت ایمانیہ
ایک حالت متوسطہ بین القوۃ العلمیۃ والقوۃ العملیۃ الارادیۃ ہے اور حاصل ضرب علم و عمل کیفیت
علمیہ و قوت عملیہ ہوئی مگر چونکہ مقصود بالذات انصباغ قوت عملیہ ہے تو بحیثیت اتصاف
قوت علمیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہوگا ورنہ اس صورت میں ایمان فقط علم سے
متحقق ہو جایا کرتا اور یہود مردود باوجود اس علم کے کہ آیۃ یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم بھی اسپر
شاہد ہے مورد عتاب نہوتے اس لیئے کہ بحیثیت مذکورہ فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے
چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ہاں بحیثیت اتصاف مفعولی ہر صفت کو فاعل
و مفعول دونوں کی ضرورت ہی رہی اس بات کی دلیل کہ انصباغ و اتصاف قوت عملیہ
مقصود ہی اول تو یہی آیۃ یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم ہے بااینہمہ لفظ انقیاد و اذعان و خضوع

وخشوع وغیرہ بھی جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہین اسپر دلالت کرتے ہین پھر تفویض وصبر و توکل
وغیرہ جو منجملہ مقتضیات ولوازم ذات ایمان ہین اس کے لئے برہان ہین اس لئے کہ یہ سب
امور اختیاریہ ہین اور اختیار وارادہ قوت عملی کا کام ہے قوت علمی اس لوث سی منزہ
ہے اسپر آیۃ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون اور نیز آیۃ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین
مثل آفتاب نیمروز اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور مطلوب بیواسطہ عبادت ہے
جو لاجرم منجملہ اختیاریات وعملیات ہے مگر بشہادت آیۃ قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن
قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم اور نیز بدلالت حدیث انما الاعمال بالنیات یہ بات
روشن ہے کہ اصل عبادت نیت اور انقیاد باطن ہے سو اسیکو ہم ایمان کہتے ہین اتنا فرق
ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص
ہوتی ہے سو جیسے نیات خاصہ علل اعمال خاصہ ہین ایسے ہی نیت عامہ کو علت جملہ اعمال
سمجھیئے بالجملہ ان تینون مین جسکو ہم نیت سمجھتے ہین اعنی نیات خاصہ متعلقہ صوم وصلوۃ اعمال
معینہ جسکو ایمانی کہیئے وہی نسبت ہے جو اور عام وخاص اعنی کلی اور اسکے حصہ مین ہوتی ہے مگر
ظاہر ہے کہ حصص کلیات طبعیہ مغائر ماہیت کلیہ نہین ہو جاتے اس لئے جو ایک کی حقیقت ہوگی
وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی بالجملہ باین نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہین جو قوت عملیہ ارادیہ
ہی سے متصور ہین یون سمجھہ مین آتا ہے کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جسکو ایمان کہیئے ارادہ
اور قوت عملیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم واذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی مین سے ہین
بے ارادہ متصور نہین خود ارادہ کہو یا ملزوم ارادہ کہو اس لئے خواہ مخواہ یون کہنا پڑیگا کہ ہر چند
کیفیت ایمانی کے تحقق مین کیفیت علمیہ اور قوت عملیہ کو برابر ایسا ہی دخل ہے جیسے حوادث
مین مبدا ر حدوث اعنی لازم ذات واسطہ فے العروض اور معروض کو دخل ہوتا ہے مگر
باین نظر کہ کبھی اتصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی اتصاف مفعولی پھر جس کا اتصاف
مقصود بالذات ہوتا ہے صفت متوسطہ اسی کی صفت ہو جاتی ہے اور اس

اعتبار سے دوسرے پر اُس کا حمل اور دوسرے کیطرف اُسکا انتساب جائز نہین ہوتا چنانچہ
تقریر منع تصادق مصدر مبنی للفاعل و مبنی للمفعول مین یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہان
اتصاف مفعولی اعنی اتصاف قوت عملیہ و قوت ارادیہ بالکیفیۃ المعلومۃ مقصود ہے تو لاجرم
ایمان احوال قوت عملیہ مین سے ہوگا یہ تقریر حسب دلخواہ اہل زمانہ تھی اور اگر تقلید ابنا روزگا
کو ایک طرف دھر دیجئے تو یون معلوم ہوتا ہے کہ احیا مین دو قوتین ہین ایک علمیہ جسکا کام کشف
وادراک معلومات ہے دوسری عملیہ جسکا کام حرکات و سکنات ہے خواہ حرکات اَینی ہون یا غیر اینی ہون
مثل کیفی و کمی کے خواہ جسمانی ہون خواہ روحانی ہون اس صورت مین توجہ روحانی اور میلان
قلبی بھی جسکو محبت کہتے ہین داخل حرکات رہے گا اور اُس صفت کا کام ہوگا جس کو ہمنے
بنام قوت عملیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے ہین اور کیونکر نہ کہیے ارادہ
کہئیے ارادہ بمعنے عزم کی حقیقت اگر غور کیجئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر عارض ہو کر صورت
عزم حاصل کر لیتی ہے کیونکہ بوسیلہ تحلیل عزم کیجئے تو یہی دو باتین نکلتی ہین باقی علم ارادہ سے
بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہین اسیواسطے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے
اور ارادہ قدرت سے اس طرح سابق نہین اس لئے ارادہ بے قدرت نہین ہوتا جب
یہ بات متحقق ہو چکی تو سنئیے بعد غور یون معلوم ہوتا ہے کہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ مین در
بارۂ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے کہ دونون ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہین
یعنے جو چیز اسکے لئے مفعول اعنی معلوم ہے وہی چیز اُس کے لئے مفعول و مراد ہے اعنی
محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہین کہ معلول و فعل صادر ہے اس لئے کہ اصل ارادہ
اور اول مرتبۂ توجہ محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادیہ آثار قدرت مین سے
ہین اور منشاء اُنکا وہی محبت اور طلب ہے اعنی باین نظر کہ افعال و حرکات موصل الی المحبوب
بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہین تو باشارہ ارادہ و حکم قوت ارادیہ قدرت کار پرداز
افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اسلئے کہ موصل الی المحبوب

بھی محبوب ہی ہو جاتا ہے غرض اصل ارادہ محبت ہے اور ارادہ بمعنی مشہور یعنی عزم فعل
اُسکے آثار لازمہ مین سے ہی جن سے قدرت ہی متاثر اور منفعل ہوتی ہے اس لیئے محبت
مقدورات مین اُسکا ظہور ہوتا ہے یہ نہین کہ وقت تعلق بغیر المقدورات یہ عزم جس کی
حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لوازم محبت مین سے
ہے ہان مطلوب منہ نہین مرتبہ بلکہ موجود ہے مرتبہ فعلیت مین متحقق نہین بالجملہ قوت علمیہ
اور قوت ارادیہ جسکو قوت عملیہ اول کہا ہے دونون ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہین
اور سوا اسکے آپس مین کوئی فعل و انفعال نہین ہان قوت ارادیہ بذات خود اپنے مفعول
کے ساتھ متعلق نہین ہوتی تعلق ارادہ بالمراد کے لئے تعلق علم بالمراد المذکور شرط اور واسطہ
فے الثبوت ہے مگر کسیکو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور جب راست ہو کہ مرادات محبوبات
مین منحصر ہو جائین سو اسکا جواب اسی تقریر مین مندرج ہے یعنی ارادہ کے لئے محبوب ہونا
چاہیئے بالذات ہو یا بالعرض ہو بالجملہ ایمان کے لئے بمقتضائے تقریر اول علم و ارادہ دونو
ضروریات وجود مین سے ہین اور بمقتضائے تقریر ثانی ایمان کے لیئے ارادہ اور ارادہ کے
لئے علم ضروریات وجود مین سے ہین اور کیون نہو القیاد محبت کے آثار مین سے ہی اور محبت
ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم متصور نہین اس لیئے جس کسیکا ایمان ذاتی ہوگا علم
و ارادہ بھی اُسکا ذاتی ہوگا مگر سب جانتے ہین کہ حیات مین سوا علم و ارادہ کے اور کیا ہے
بلکہ غور کیجیئے تو حیات و محبت و ارادہ تینون ایک مصداق کے لئے مفہوم ہین ہان جیسے مفہوم
و مدلول و موضوع لہ و مراد وغیرہ ایک مصداق کے لئے مفہومات متغائر الاعتبار ہین ایسے
ہی حیات و محبت و ارادہ وغیرہ مختلف الاعتبار ہین فقط بہ حیثیت اتصاف فاعلی حیات
ہین اور بہ حیثیت اضافت فیمابین محبت و ارادہ ہین اور اگر ارادہ کو مرادف طلب رکھیئے تو پھر
یہ اور بات ہی مگر ارادہ بمعنی محبت بحیثیت تعلق افعال کچھ اور نہین ہو جاتا اگرچہ بادی النظر مین
کچھ اور معلوم ہو اس لئے کہ محبت قار الذات اور غیر قار الذات محبت و نہین دونون برابر

پر قار الذات اعنی حرکات ارادیہ داخل قدرت محب و مرید ہین اور اس وجہ سے اُن کا صدور
اور وقوع اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہوجاتا ہے اعنی قدرت ہوا خواہی ارادہ
یا بجہت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو چاہو سو کہو مطلب ایک ہے کارپرداز اور مطیع الخدمت اور
منفعل ہوجاتی ہے اور غیر قار الذات باین وجہ کہ داخل قدرت محب نہین بوجہ ارادہ ظہور
مین نہین آسکتی بہر حال محبت و ارادہ اور حیات مین سوا فرق مذکور کے اور کچھ فرق نہین
چنانچہ آثار اوصاف ثلاثہ متقارب ہین کار حیات واحیاء تمیز ہے یا حرکت جو بوسیلہ علم وقدرت
متصور ہے سو یہی بات محبت اور ارادہ مین ہوتی ہے ہان محبت مین بالخصوص علم اور
میلان الی النافع اور نفرت وہرب من المضر ہوتا ہے اور ارادہ مین طلب تحصیل نافع یا طلب
دفع مضر معلوم ہوتا ہے سو یہ شیئین ہر چند بوجہ تغائر منتسبین متغائر معلوم ہوتی ہین مگر باین نظر
کہ طالب وہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے یون معلوم ہوتا ہے کہ جو صفت منشاء محبت ہے
وہی منشاء طلب ہے ورنہ محبت کسیکو ہو اور طالب کوئی اور ہوگا اس لئے ارادہ عین محبت
کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے کہ تفاوت قابلیت معروض اعنی مفعول سے ظہور آثار مین اختلاف
ہوتا ہے اس لئے محبت مقدورات مین بجز محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہین
ہوتا ہے اور مقدورات محب مین تحقق محبوب تک نوبت پہنچ جاتی ہے اسصورت مین فاعل
کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جسکے مراتب باعتبار ظہور آثار مختلف ہین پھر ایک آثار کے
اعتبار سے اُسکا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اُسکا نام ارادہ ہے اور
حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے مگر ہان اتنا ہے کہ افعال ہمیشہ محبوب
بالغیر ہونگے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قارۃ الذات ہونگے چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر نہین
تو نہو اُسکے اور ایضاح کی کچھ ضرورت بھی نہین مگر کچھ شک نہین کہ ارادہ بمعنی مذکور عین حیات
ہے اور نہ سہی ہمارا کیا نقصان اگر اسکے عدم ثبوت مین ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو انشاءاللہ اُسکو
بہ تفصیل تمام ذکر کرتے مگر ہمارا مطلب بہر حال ثابت ہی اسمین کسیکو گنجایش کلام ہی نہین کہ

ارادہ وعلم بے حیات متصور نہین اور ایمان بے علم وارادہ ممکن نہین حصول علم کے لیے بالضرور
علم وارادہ اور علم وارادہ کے لیے بالضرور حیات چاہیئے وجہ ضرورت کچھ ہی سہی اس لیے کہ
جسکا ایمان ذاتی ہوگا اُسکی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جسکا ایمان بالعرض ہوگا اُسکی حیات بھی
بالعرض ہوگی مگر بوجوہ مذکورہ معدن دونون کا ایک ہی ہوگا یہ نہین ہوسکتا کہ ایسے شخص کا
جسکی حیات وایمان دونون عرضی ہون حیات کہین اور سے آئے اور ایمان کہین اور سے
آئے اسلیئے کہ ایمان حاصل ضرب قوت علمیہ اور قوت عملیہ ارادیہ ہوا اور ظاہر ہے کہ یہ دونون
رکن حیات کے ہین یہ نہین ہوسکتا کہ حیات ہو اور یہ دونون نہون یا یہ ہون اور حیات
نہو چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہین اس لیئے بشہادت آیہ کریمہ النبی اولی بالمومنین من
انفسہم حیات مومنین اُنکے حق مین ایک صفت عرضی یعنی بالعرض ہوگی جسکا موصوف بالذات
بحکم تقاریر گذشتہ نفس مقدس سرور النفس صلعم ہوگا اور باین لحاظ کہ صفات ذاتیہ قابل انفکاک
نہین ہوتین اور صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہین اس بات کا قائل ہونا پڑیگا کہ نفس مقدس
نبوی صلعم اور حیات مین نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مومنین اور حیات مین نسبت
امکان ذاتی ہے بالجملہ حیات نبوی صلعم دائمی ہے ممکن نہین کہ آپ کی حیات زائل ہو جائے
اور حیات مومنین عرضی ہے زائل ہوسکتی ہے اس لیئے کہ صفات عرضیہ حقیقت مین صفات
ہی نہین ہوتین موصوف کے ذمہ فقط تہمت اتصاف لگ جاتی ہے وہم غلط کار محکمہ عالم
شہادت مین متہم کر دیتا ہے ورنہ حقیقت مین مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات ہوتا ہے
صفات عرضیہ اُسکے آثار مین سے ہوتی ہین اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہین کہ یہ اُمت اور اُمم
ماضیہ سے افضل اور خیر ہو اسلئے کہ آثار تابع مؤثر ہوتے ہین افضل مؤثر کے آثار بھی افضل
ہونگے اور ادون مؤثر کے آثار بھی ادون ہونگے اور ظاہر ہے کہ حضرت سرور عالم
صلعم افضل الانبیاء والمرسلین ہین تو لاجرم ارواح مومنین امت محمدی صلعم بھی جو آثار روح
اقدس سرور عالم صلعم مین سے ہین اور نبیون کی امت کے مومنین کی ارواح سے افضل

ہونگی اس لئے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی امت کے مومنین کی ارواح کے ساتھ وہی نسبت
رکھتے ہین جو نسبت کہ حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے یعنی
ارواح مومنین امم گذشتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام ہین سو جیسے رسول اللہ صلعم
اور انبیاء علیہم السلام سے افضل ہین ایسے ہی آپ کی امت اور ونکی امت سے افضل ہے
چنانچہ خود خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف
الآیہ اور اس صورت مین ممکن ہے کہ آیۃ النبی اولی بالمومنین من انفسہم مین النبی مین بھی اور
المومنین مین بھی الف لام استغراق کے لئے ہو یا اول مین طبیعت کے لئے اور دوسری مین استغراق
کے لئے اور یہ معنی ہون کہ ہر نبی اولے بالمومنین ہوتا ہے یا ماہیت نبوت کا مقتضے یہ ہے
کہ اولی بالمومنین ہو اسوقت المومنین سے فقط اسی امت کے مومنین مراد نہونگے بلکہ
اگلے پچھلے سب مومنون کو عام ہوگا اور سیاق و سباق بھی کچھ اس تعمیم کے مخالف نہین
اسلئے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی صلعم بہ نسبت ارواح امت محمدی صلعم ہے سو جیسے یہ بات
آیت النبی الخ کے قضیہ شخصیہ ہونے مین حاصل ہے ویسی ہی بلکہ مع شئی زائد اسکے کلیہ ہونے
مین حاصل ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ الف لام دونون لفظون مین عہد کے لیئے ہے اور مراد
یہ ہے کہ ہذا النبی اولی بہولاء المومنین من انفسہم لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولویت
بہ نسبت اپنی امت کے اگر ثابت نہین ہوتی تو باطل بھی نہین ہوتی بلکہ ثابت ہی ہوتی
ہی اتنا فرق ہی کہ درصورت استغراق ورونکی اولویت بدلالت مطابقیہ ثابت ہو جائیگی اور منصوص
ہوگی اور درصورت عہد منصوص تو نہوگی پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لیئے کہ بلغاء
و فصحاء اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہین تو اہل فہم اُس وصف کو علت
محمول سمجھتے ہین مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا الشجاع ہزم الجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک
وصف شجاعت کو ہزیمت لشکر مین دخل ہوگا اس لئے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر
مین شخصیہ ہوتا ہے پر بوجہ مذکور کلیہ کے حکم مین ہوتا ہے الغرض ذوق سلیم ہو تو یون معلوم

ہوتا ہے کہ اس اولویت مین وصف نبوت کو دخل ہے اور ہر نبی کو اپنی امت کے ساتھ
وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کے ساتھ اور اسیوجہ سے تخصیص
انبیاء علیہم السلام کی امم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بنا پر یون کہہ سکتے ہین کہ موافق
تفاوت مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب امم بھی متفاوت ہین یعنی جیسے آفتاب اور قمر مین فرق
ہے اور اُنکے آثار یعنی دہوپ اور چاندنی مین اُتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی جسقدر مراتب انبیاء
مین باہم تفاوت ہوگا اُتنا ہی مراتب امت مین تفاوت ہوگا اس لئے کہ ارواح امت اُس
امت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہین اور اسی وجہ سے اس امت کو خود خداوند کریم نے
خیر اُمۃ فرمایا اور کیون نہ فرمائے اس امت کے نبی افضل المرسلین خاتم النبیین سید الاولین و الآخرین
علیہ وعلیہم وعلے آلہ افضل صلوات المصلین و اکمل تسلیمات المسلمین پھر یہ امۃ کیونکر افضل الامم نہوگی
اور یہین سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور امتیون کے امتی ہونے کی
علت معلوم ہوگئی یعنی یہ بات کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسے
اور حضرت داؤد اور حضرت عیسی علیہم السلام اور حضرت افضل الانبیاء والمرسلین صلعم ہی کیون نبی
ہوئے اور اُنکے امتی امتی کیون ہوئے معاملہ برعکس کیون نہوا امتیون مین سے کوئی نبی ہوجاتا
اور انبیاء مذکورین علیہم السلام اُنکے امتی ہوتے لیکن اب اچھی طرح کالشمس فی نصف النہار
روشن ہوگیا کہ یونہین ہونا چاہیئے تھا اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا تو مخالف عقل تھا موثر
اور واسطہ فی العروض اور علت قابل اقتدار اثر اور عارض اور معلول نہین ہان اثر اور
عارض اور معلول قابل اقتدار موثر اور واسطہ فی العروض اور علت ہین بلکہ یہ ترتیب ضروری
اور وہ ترتیب محال ہے اور اس مین سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسبی نہین اور
اسکے کیا معنی ہین اس لیئے کہ واسطہ فی العروض اور موثر اور علت اور منشاء انتزاع ہونا
واسطہ فی العروض اور موثر اور علت اور منشاء انتزاع کے اختیار مین نہین ہوتا وجہ اسکی
ظاہر ہے ارادہ کے نیچے اصل مین افعال اختیاریہ داخل ہین اور جو چیزین بوسیلہ افعال اختیاریہ حاصل ہوتی

ہین جیسے درہم و دینار مثلاً انکو کسبی اور اختیاری بوجہ مداخلت افعال اختیاریہ کہتے ہین اور صفات ذاتیہ مزید و مختار نہ از قسم افعال ہین نہ افعال اختیاریہ سے حاصل ہوتی ہین بلکہ مثل ذات صفات مذکورہ بھی خداداد ہوتے ہین دیکھئے استماع و ابصار جو از قسم افعال ہین اختیاری ہین مگر خود سمع و بصر اختیاری نہین عطاء خداے واہب العطایا ہین ورنہ اندہے مادرزاد اور بہرے مادرزاد سمع و بصر حاصل کرلیا کرتے اور ظاہر ہے کہ علیت و معلولیت و متبوعیت و تابعیت اور وساطت عروضی اور عارضیت اور منشائیت انتزاع اور انتزاعیت لوازم مراتب مخلوقیہ سے ہین اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار مین نہین ورنہ ہر کوئی اپنے حسب دلخواہ مراتب جلیلہ و جمیلہ حاصل کرلیا کرتا بالجملہ امور مذکورہ صفات ذاتیہ مین سے ہین اور مثل ذات محض بقدرت آلہی شخص معین ہوئی ہین موصوف اوصاف مذکورہ کو اس مین کچھ دخل نہین جیسے آفتاب کو منور یعنی فاعل تنویر اور مصدر شعاع بنادیا اور زمین کو مثلاً قابل تنویر اور شعاع کو صادر اور آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب کو مثلاً قابل احتراق اور حرارت کو صادر بنایا ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مومنین اور ارواح کو صادر بنادیا نہ انبیاء نے بزور بازو یہ مرتبہ حاصل کیا نہ مومنین بوجہ تکاسل اُس سے محروم رہ گئے مگر اس مرتبہ مین اور نبوت مین پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و وزارت اور سپہ سالاری اور شجاعت مین یعنی استعداد نبوت تو اُسی منشائیت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہین ورنہ ہر عاقل وزیر اور ہر شجاع سپہ سالار اور ہر چوب خشک سوختہ اور ہر جسم کثیف منور ہوا کرتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فعلیت انصاف قوابل ایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار مین نہین چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے اس لئے تقرر عہدۂ نبوت بھی مثل منشائیت اور مصدریت مذکورہ اختیار انبیاء مین نہو گا بالجملہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونون داد خداوندی ہین کسب کو اُس مین دخل نہین اور یہین سے ابوت روحانی حضرت حبیب

ربانی علیہ الف الف صلوۃ وسلام بہ نسبت ارواح مومنین امت محمدی صلعم ثابت ہو گئی
اس لئے کہ حقیقت ابوت وساطت ایجاد ہے اعنی والد جسمانی سلسلہ ایجاد مین واسطہ وجو
ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح ابنیاء خصوصاً سرور انام علیہ وعلیہم الصلوۃ والسلام وعلے
آلہ الکرام واسطہ وجود ارواح امم ہین کیونکہ ابنیاء خصوصاً حضرت سید الموجودات صلعم حسب
تحریر گذشتہ منشاء انتزاع ارواح مومنین امت ہوتے ہین اور ارواح مومنین امت اُنکے
حق مین منجملہ انتزاعیات ہوتی ہین اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود ولد مین اتنا دخل نہین
جتنا منشاء انتزاع کو وجود انتزاعیات مین دخل ہوتا ہے اول تو وجود آدمی بے والدین
متصور بلکہ واقع ہے حضرت آدم علیہ السلام کے نہ ماں تھین نہ باپ حضرت عیسے کے والد کوئی نہ تھا
پھر بعد وجود بقاء اولاد کے لیئے بقاء والدین ضروری نہین اگر ماں باپ کا جسم فنا ہو جائے
تو اولاد کا جسم فنا نہین ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرورت حدوث وبقاء انتزاعیات دونون
مین دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات ممکن ہے نہ بقاء
انتزاعیات متصور ہے علے ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فے العروض اور علت کو حدوث و
بقاء عارض واثر ومعلول مین کیسی کچھ حاجت ہے کہ حاجت بیان نہین اور کیون نہو یہ سب مفہومات
اور مفہوم منشاء انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہین فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی
نہین چنانچہ اہل فہم پر روشن ہے اہل رسالہ کے سمجھنے والون کو اس قسم کے فرقون کے
بیان کی کچھ حاجت نہین ورنہ مین ہی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا ۔ الغرض مداخلت والد
جسمانی اور ضرورت والد روحانی مین زمین وآسمان کا فرق ہے والد جسمانی اگر ہے بھی
تو واسطہ فے الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حادث سے حسب تحقیقات گذشتہ خارج
ہے اگر وہ ہوتا ہے تو منجملہ موصولات آثار فاعل الی المفعول یا واقعات مواقع وصول
اثر ہوتا ہے اور منشاء انتزاع اور علت اور مؤثر اور واسطہ فے العروض معطی وجود ہوتا ہے
بالجملہ والد روحانی کو خود جناب خالق اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے

جیسے ممکنات کو حدوث مین کیا بقا مین کیا وجود باری کی ضرورت اور اُسکی طرف احتیاج ہے
ایسے ہی انتزاعیات وغیرہ کو منشاء انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقاء مین ضرورت ہے اس جگہہ
سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث بالقدیم کسیقدر معلوم ہوگئی ہوگی اور یہ بھی معلوم ہوگیا ہوگا
کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق سے کسقدر زیادہ ہین اور کیون نہون وہان اگر
تولد جسمانی ہے تو یہان حدوث روحانی ہے وہان اگر مداخلت ہے تو یہان ضرورت ہے
پھر جب حقوق والدین جسمانی اسقدر ہین کہ عقوق والدین منجملہ اکبر کبائر ٹھہرا چنانچہ احادیث
صحیح بخاری ومسلم مین مصرح ہے تو حقوق والد روحانی کتنے اور عقوق والد روحانی کیسا ہوگا
بالجملہ جس قدر والد جسمانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہی اس سی زیادہ والد روحانی مظہر خالقیت
و مظہر ربوبیت ہے اسی لئے واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لاتعبدون الا اللہ کے ساتھ وبالوالدین
احسانا فرمایا تو اطیعوا اللہ کے ساتھ اطیعوا الرسول لگایا اس مین اور اُس مین دیکھو کتنا فرق
ہے اور کسقدر تفاوت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے اور احسان والدین اور چیز ہے
احسان مین فعل محسن یا عطاء محسن مقصود نہین ہوتا وہ راحت مقصود ہوتی ہے جوان دونوں کے
ساتھ مربوط ہوتی ہے مگر چونکہ ثمرۂ مذکورہ فعل مذکور یا عطاء مذکور پر اور عطا بے فعل مذکور
اور فعل مذکور بے اطاعت متصور نہین تو بناچاری اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہی اور عبادت
مین خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ثمرہ جو عبادت پر متفرع ہو جناب باری کو مطلوب
نہین اور عبادت عین اطاعت کا نام ہے عبادت کی حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہان اطاعت
بذات خود مقصود ہے اور والدین کے حق مین اطاعت آلہ مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ
اگر کوئی مستاجر کسی اجیر سے ایسے کام پر عقد اجارہ کرے جو کسی آلہ پر موقوف ہو تو آلہ مذکور
مستاجر کی ملک مین داخل نہین ہو جاتا اور دربارہ آلہ کوئی استحقاق اُس کو حاصل نہین ہوتا
بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر کو آلہ سے کچھ
کام نہوگا فقط اپنے کام سے کام ہوگا آلہ مذکور اگر اجیر حُرّ ہے اور وہ آلہ اُس کا ہے

تو ملک جبیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک مولے رہے گا ستاجر کو دربارہ ملک بوجہ طلب کار
مذکور کچھ استحقاق نہو گا بالجملہ والدین مستحق راحت ہین اور اطاعت مین جو آلہ راحت ہے
کچھ استحقاق نہین اسی لئے امر والدین کے گناہ و معصیت مین نہین سُنے جاتے اور اطاعت
خالی از راحت مین چندان تاکد نہین فقط باین لحاظ کہ اطاعت موجب سرور ہے اور سرور
منجملہ راحات ہے اطاعت خالی از راحت بھی سرور ہے اس لیئے والدین اگر غنی و قوی
ہون اور اولاد کے ذمہ حج فرض نہین تو اجازت کی خواہ مخواہ ضرورت نہین اور آیہ
اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول مین خود عطاء استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلے اللہ علیہ
وسلم کو سرفراز فرمایا آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت ٹھہرایا ایمان کے لئے لا آلہ الا اللہ محمد رسول اللہ
کو رکن بنایا رہی یہ بات کہ وہی اطاعت اولے الامر کو عنایت ہوئی سو اس مین ہمارا کیا نقصان
ہے لاریب اولی الامر بھی واجب الاطاعت ہین مگر جیسے رسول اللہ صلعم کی اطاعت خدا
کی اطاعت سے دوسرے درجہ مین ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلعم کی
اطاعت سے دوسرے درجہ مین ہے مگر اتنا فرق ہے کہ اطاعت رسول اطاعت
معنون ہے اور اطاعت اولے الامر اطاعت عنوان ہے اعنی اولی الامر کی اطاعت بحیثیت
امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت ذات اگرچہ بادی النظر مین
یہان بھی اطاعت عنوانی ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت مفعولی
ہے رسول سے مُرسَل مراد ہے اور اولی الامر صفت فاعلی امر فاعلی بذات خود اطاعت کو
مقتضی ہے رسالت مفعولی بذات خود اطاعت کو مقتضی نہین اگر کوئی شخص کسی کے
پاس غلام بطور ہبہ بھیجدے تو لاریب باعتبار لغت اُس کو مرسل کہین گے مگر یہ ارسال
بغرض طلب اطاعت غلام نہین بلکہ بغرض استخدام غلام ہے جس مین اُلٹے غلام مرسل
کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے الغرض مفہوم رسول مثل مفہوم اولے الامر مقتضے
اطاعت اور خواستگار انقیاد نہین جو علت خطاب اطیعوا ہو سکے ہان مفہوم امر بالمعروف

البتہ علت خطاب اطیعوا ہوسکتا ہے اس لیئے اطاعت اولے الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی
اور اطاعت رسول اطاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب خطاب نہین ہوسکتا تو
بعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا ورنہ معنون بھی نہو تو پھر احکام خداوندی کا حکم
اور حکمت ہونا غلط ہوجائے گا اور یہ وہ بات ہے کہ سب مین اول اس رسالہ مین اُسی
کے اثبات سے فراغت پائی ہے بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس
مین کچھ حکمت ہے اور پہلے واضح ہوچکا ہی کہ حکم و حکمت علم نسبت حقیقیہ حکمیہ کو کہتے ہین جو مابین
محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی اعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے
کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم بہ حقیقی ہوتا ہے چنانچہ حکم بہ معنی امر و نہی اُسپر متفرع ہوتا ہے چنانچہ
بخوبی اوپر واضح ہوچکا ہے اس صورت مین قضیہ الرسول مُطاعٌ مین اگر معنون بھی مثل عنوان
علت محمول نہو تو علم و تصدیق قضیہ مذکورہ منجملہ حکم و حکمت نہوگی اور پھر خطاب اطیعوا کیلیئے
موافق قاعدۂ حکمت کوئی وجہ نہوگی بالجملہ قضیہ الرسول مُطاعٌ مین معنون محکوم علیہ حقیقی ہے
اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس جگہہ بجز روح مقدس سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم اور
نہین فعل ارسال ذات مقدس صلعم کے ساتھ متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق
نہین اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس کے متصور نہین کہ مطاع مطیع
کے لئے منشاء انتزاع ہو کیونکہ اس صورت مین مابین مطیع و مطاع علاقہ ذاتی ہوگا ورنہ
باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستغنے ہوگا تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت اولی الامر
اطاعت وصفی ہوگی اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ الرسول کے ساتھ تو اطیعوا فرمایا اور
اولے الامر کے ساتھ اطیعوا نہ بڑھایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول اطاعت مستقلہ اور
بالذات ہے اور اطاعت اولے الامر بالتبع اور بالعرض اعنی بوجہ نیابت نبویہ صلعم اولی الامر کو
منصب مطاعیت حاصل ہے باقی بعض مواقع مین جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی لفظ
اطیعوا نہین فرمایا تو اسکی دو وجہ ہین ایک تو یہ کہ ہرچند اطاعت رسول بالذات ہے

پر بایں ہمہ بالذات نہین کیونکہ خود ذوات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہین بالعرض ہے
اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہوا کرتے ہین اس لئے آپکی
اطاعت بھی خدا ہی کیطرف راجع ہو گی اعنی جو باتین مقتضائے ذات محمدی صلعم ہین
وہ اصل مین مقتضیات خداوندی ہین سے ہین دوسری وجہ یہ ہے کہ مقتضائے ذات
نبوی صلعم عین اوامر و نواہی خداوندی ہین جیسے دو حاکم ہون ایک بالادست ایک حاکم
ماتحت اور پھر اُن دونون کی رائے کسی مقدمہ مین متفق ہو اس صورت مین طالب دو
اور مطلوب ایک ہو گا کبھی لحاظ تعدد طالب ہے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہی جہان
اعتبار تعدد طالب ہے وہان اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول فرمایا جہان اعتبار اتحاد مطلوب
ہے وہان اطیعوا اللہ ورسولہ فرمایا بالجملہ اطاعت اولے الامر سے کوئی یہ دہوکا نہ کھائے
کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا اس صورت مین لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ
بنا بنایا ڈہا جاتا ہے کیونکہ اس صورت مین اُنکی حیات بھی ذاتی ہو گی ور احکام حیات ذاتی
مثل بقاء نکاح وملک اموال بعد مرگ بھی لازم آئین گے بلکہ یہی جملہ بعد لحاظ تقریر مذکور حیات
نبوی صلعم کے ذاتی ہونے اور حیات اولے الامر کے عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اسلئے
کہ بناء ذاتیت حیات منشائیت انتزاع پر تھی سو بفضلہ تعالے منشائیت انتزاع نبوی
صلعم اور عدم منشائیت اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیۃ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول و
اولے الامر منکم سے بے استعانت آیۃ النبی اولے بالمومنین من انفسہم ثابت ہو گئی
والحمد للہ علے ذالک اور کیون نہو کلامہائے صادقین ایک دوسرے کے مصدق ہوا
کرتے ہین مثل کلامہاسے دروغ سوافق مثل مشہور دروغ گورا حافظہ نباشد ایک
دوسرے کے مکذب نہین ہوتے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے حقوق مشابہ حقوق
خداوندی کے ہین اور وجہ اُس کی وہی تشابہ منشائیت ہے سو اس تشابہ کے باعث
جیسے اطیعوا اللہ فرمایا تھا ویسے ہی واطیعوا الرسول فرمایا جیسے حرم محترم بوجہ اختصاص

خداوندی اعنی بابنوجہ کہ نام خداوندی اُسپر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مدینہ منورہ بوجہ
انتساب نبوی صلعم محترم ہو لب جیسے محارم خداوندی جسپر حدیث لکل ملک حمی الاان حمی اللہ
محارمہ اوکما قال دلالت کرتی ہے اورون پر حرام ہوئین ایسے ہی ازواج مطہرات رضی اللہ
عنہن بوجہ اختصاص نبوی صلعم اورون پر حرام ہوئین فقط اختصاص مین مشابہت
ہے اور کسی بات مین مشابہت نہین جو کسی بیہودہ کو خیال باطل ہو جیسے بوجہ
استوای خداوندی عرش اعظم صدمۂ قیامت کبرے سے محفوظ رہیگا چنانچہ استثناء
الامن شاء اللہ مین اُس کو داخل رکھا ہے ایسے جسد اطہر حضرت حبیب اکرم صلعم صدمۂ
قیامت صغریٰ اعنی موت سے مصون ومحفوظ ہے اعنی جیسے بوجہ موت اجساد
اموات مستعد فساد ہو جاتے ہین اور اسی وجہ سے چندروز مین پھول پھٹ گل سڑ کر
خاک مین ملجاتے ہین اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصًا سید انام صلعم نہ مستعد فساد ہوئے
نہ فاسد ہوئے بلکہ زیر پردہ خاک بشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہین جیسے خدا کا کوئی
وارث نہین ایسے ہی رسول اللہ صلعم کا بھی کوئی وارث نہونا چاہئیے کیونکہ اسصورت
مین ملک نبوی بوجہ مشابہت مذکورہ مثل ملک خداوندی اصل ہوگی اور ملک مومنین
جو اُن کے اموال مین اُنکو حاصل ہے ملک مستعار ہوگی اس لئے کہ موصوف بالعرض
کے احکام واوصاف موصوف بالذات کے احکام واوصاف ہوا کرتے ہین اور موصوف
بالعرض کے حق مین اُنکا انتساب از قبیل مجاز واستعارہ ہوتا ہے پھر جب ملک
مومنین اپنے اموال مین ملک مستعار ہوئی ملک اصلی نہوئی تو آپ کے اموال مین
ملک اصلی ہونے کے کیا معنی یہ بات جب ہی متصور ہے کہ ملک مومنین ہم سنگ
ملک نبوی صلعم ہو اس لیئے کہ ملک مورث وملک وارث مین تضاد ہے اس لیئے
دونون کا اجتماع ممکن نہین اور تضاد کو لازم ہے کہ دونون متضاد باہم ہموزن ہون
ورنہ اجتماع لازم آئیگا کیونکہ جہان اضداد مین مدارج متفاوتہ ہوا کرتے ہین تو

جسقدر ایک ضد مین مراتب ہونگے اُتنے ہی ضد ثانی مین بھی ہونگے مثلاً حرارت کے
مراتب اگر متفاوت ہین تو برودت کے مراتب بھی اسیقدر متفاوت ہین مگر جیسے حرارت مطلقہ
برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے ہی اُسکا ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد
ہے علے الاطلاق کیف ما اتفق تضاد نہین ورنہ یہ برودت جو یہان کی آتشون اور گرم پانیون
مین بہ نسبت حرارت نار جہنم وجحیم دوزخ موجود ومسلم ہے ہرگز نہوتی کون کہدیگا کہ حرارت
آتش جہنم وجحیم دوزخ ہمسنگ حرارت آتش دنیاوی اور آب گرم حمام ہے ناچار کمی بیشی کا
اقرار کرنا پڑیگا اس مین جسقدر وجود ہوگا اسیقدر کا عدم لازم آئیگا اور بصورت وجود موضوع
ایک ضد کے ارتفاع کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاجرم بقدر مذکور برودت ہوگی سو یہ
برودت آتش دنیا و آب گرم دنیا جس کا ہنا چاری تسلیم کرنا پڑا گرمی آتش و آب مذکور کی
ضد نہین ورنہ اجتماع ممکن نہوتا اسکے بعد چون وچرا کرنی اور اُن احتمالون کا پیدا کرنا جو
بدیہی البطلان ہون اُنہین کا کام ہے جو بطالت شعار و باطل پسند ہین بالجملہ املاک متعددہ
بہ نسبت اشیاء مملوکہ باہم متضاد ہین اور پھر ملک مین بوجہ مذکورہ بالا تفاوت موجود ہے
ہماری ملک ہمسنگ ملک خداوندی نہین ورنہ اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ بشہادت آیۃ کریمہ
و للہ ما فی السموات و ما فی الارض اور حدیث شریف ان للہ ما اخذ ولہ ما اعطی اشیاء
مملوکۂ عباد مین ملک عباد اور ملک خالق جواد مجتمع ہین اور کیونکر نہون ملک خداوندی ملک
حقیقی اور ذاتی ہے اور ملک عباد ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور
موصوف بالذات اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض مین شریک ہوتے ہین چنانچہ مکرر سہ کرر
روشن ہوچکا ہے اور اوپر بالتخصیص اسبات کا مذکور بھی آچکا ہے اسصورت مین لازم ہے کہ جیسے
ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مومنین مستلزم ملک نبوی ہو کیونکہ جیسے وجود حضرت فخر الوجود منشاء انتزاع روح حبیب محمود صلعم تھا ایسے ہی روح مقدس حضرت حبیب اقدس
منشاء انتزاع ارواح مومنین ہے وہان اگر منشائیت مذکورہ باعث ملکیت ذاتیہ تھا

تو یہان بھی منشائیت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مومنین جس قدر مملوک
مومنین ہین اُس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العالمین صلعم ہونگے بالجملہ ملک نبوی صلعم
مضاد ملک مومنین نہین جو ملک مومنین قائم مقام ملک نبوی صلعم ہو اس صورت مین
بالفرض والتقدیر اگر ملک نبوی صلعم زائل بھی ہو جائے تو یہ ممکن نہین کہ ملک مومنین اُسکے
قائم مقام ہو جائے باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلم کہ ملک نبوی صلعم باقی
یا زائل ہو جائے مثل ہبہ و بیع و شراء و اجارہ نبوی صلعم اشیاء مملوکہ نبوی صلعم مین احتمال
حدوث ملک جدید تہا مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیاری ہوتا ہے جیسے بیع و شراء مین
ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث مین ہوتا ہے سو درصورت بقاء ملک نبوی صلعم تو
اضطراری ہے نہ اختیاری عدم ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراء ہے نہ ہبہ
ہے نہ وصیت ہے رہی ملک اضطراری اُسکے لئے زوال ملک چاہیئے سو وہ جون کی تون
موجود ہے اور درصورت زوال ملک نبوی صلعم اگرچہ یہ احتمال بشہادت دلائل مذکورہ
باطل ہو حدوث ملک ورثہ مین ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہین
سکتا ہو بوجہ قرابت وارثون کو ترجیح ہو ورنہ تساوی وجہ ملک نبوی صلعم و ملک اقارب نبوی
صلعم جو منجملہ مومنین ہین لازم آئے بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مصطفوی صلعم مین اگرچہ
اتنا فرق ہے جتنا واجب و ممکن مین مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اُسکی وہی منشائیت
ہے اعنی جیسے خداوند کریم بشہادت نحن اقرب الیہ من حبل الورید منشاء انتزاع ممکنات ہین
اسلئے کہ آیۃ گو بوجہ خطاب خاص انسان کی شان مین نازل ہوئی ہے پر حکم عام ہے چنانچہ
ظاہر ہے ایسے ہی رسول اللہ صلعم بشہادت النبی اولی بالمومنین من انفسہم الخ منشاء
انتزاع ارواح مومنین ہین اس لئے حقوق نبوی صلعم حقوق والدین جسمانی سے بمدارج
زیادہ ہونگے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازواج مطہرات حرمت منکوحۂ والد جسمانی
سے اضعاف مضاعف ہوگی چنانچہ آیۃ وما کان لکم ان تؤذوا رسول اللہ ولا ان تنکحوا ازواجہ

من بعدہ ابدا ان ذلکم کان عند اللہ عظیما کو آیۃ ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء الا ما قد سلف
انہ کان فاحشۃ ومقتا سے مقابلہ کرنے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام مین سے بھی
نکلتی ہے ما کان لکم سے صاف عدم استحقاق اور انتفاء موجب حلت اور عدم مناسبت
عیان ہے جس سے ظہور قبح اور قبح ذاتی اور قطع طمع کیطرف اشارہ ہے اور لا تنکحوا سے
فقط ممانعت نکلتی ہے جس مین باعتبار قبح کے دونون احتمال ہین اور باعتبار کیفیت
خفا ظاہر ہے نہ ظہور ہے اسلئے اُسقدر قطع طمع بھی نہوگا باقی رہا فاحشہ اور مقت اور
سبیل سیئی ہونا یہ ایسی بات ہے کہ صغائر وکبائر دونون مین مشترک ہے اور عظمت
بجز کبائر کے اور گناہون مین متصور نہین پھر عظیما کے ساتھ عند اللہ فرمایا یہ اور بھی اس گناہ کی
اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبائر اگر کبائر ہین خدا کی رحمت کے سامنے کچھ حقیقت
نہین رکھتے اور یہان خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم سمجھتا ہے بااینہمہ دربارہ ممانعت
نکاح منکوحات والد جسمانی انہ کہنا اور یہان ان ذلکم فرمانا اور بھی بات کو بڑہائے دیتا ہے
ضمیر مین بوجہ غیبت ایک نوع کی توہین نکلتی ہے اور اسم اشارہ مین بوجہ حضور مزید اختصاص
ٹپکتا ہے جس سے خواہی نخواہی عظمت ہویدا ہے پھر اسم اشارہ بھی کون ذلکم جس مین
بوجہ لحوق کاف خطاب اور وہ بھی خطاب جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام نمایان ہے علاوہ
برین ما نکح آباؤکم کا ازواجہ کے ساتھ مقابلہ کیا تو اور بھی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے کہ
نکح فعل ہے جو حدوث وتجدد پر دلالت کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت
ہویدا ہے اور ازواجہ جمع زوجہ ہے جو صفت مشبہ ہے دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہی
اسپر نسبت نکح نسبت فعل الی الفاعل المختار ہے جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہوگیا
اور اضافت ازواج الی الفاعل نہین جو ظہور حدوث سمجھا جائے ان سب کے بعد لفظ
من بعدہ ابدا کا حرمت ازواج مطہرات مین بڑہانا اور حرمت منکوحات الاب مین
فقط لا تنکحوا ما نکح آباؤکم پر اکتفا فرمانا اہل عقل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ

پوچھنے کی حاجت نہین کیونکہ لفظ من بعدہ ابدا اس جانب مشیر ہے کہ موجب انتفاء حلت نکاح ابتداء مفارقت نبوی اور وفات نبوی صلعم سے انتہاء ابد تک موجود ہے اور قضیہ مصرحہ ماکان لکم الخ باعتبار تقادیر زمانی کلیہ ہے اور لاتنکحوا سے جو حرمت بالالتزام ثابت ہوتی ہے تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہملہ ہے سو اہل انصاف فرمائین کہ دلالت التزامی اور اس اہمال پر اُس دلالت کی برابر ہو جائینگے جو خود تو مطابقی ہو اور مدلول کلی ہو پھر اس مدلول مین اور اُس مدلول مین زمین و آسمان کا فرق بھی ہو علاوہ برین یہ ظاہر ہے کہ لاتنکحوا مانکح آباءکم مین مطابقۃ تو فقط نہی ثابت ہوتی ہے اور التزاماً حرمت اعنی بطور اقتضاء النص نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے جسکو استدلال انی کہتے ہین اور ماکان لکم ان تؤذوا رسول اللہ الخ مین بدلالت مطابقی تو انتفاء موجب حلیت ہے اور بدلالت التزامی ثبوت حرمت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال لمی ہے جسکی فوقیت استدلال انی کی نسبت ظاہر و باہر ہے غرض حرمت منکوحات الاب مین وضع تالی سے وضع مقدم کو ثابت کرتے ہین اور حرمت ازواج مطہرات مین وضع مقدم سے وضع تالی کا اثبات کیا ہے پھر منکوحات الاب مین علت نہی نکاح آباء ہے جو بالیقین بعد طلاق یا وفات زائل ہو جاتا ہے اسلیے سواء ابناء اور محارم اورونکو نکاح حلال ہے اور اسی لیے بصیغہ ماضی تعبیر کیا ہے اور ازواج مطہرات مین علت انتفاء حلت نکاح فقط زوجیت رسول اللہ صلعم ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہین کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نکریگی تو تقیید زمانی نہ لحاظ مین ہوگی نہ ملحوظ مین ہوگی اس صورت مین یہ ایسا امر ہوگا کہ سلب زمانی کو اُس تک رسائی نہوگی جو موہم حلت نکاح ہو یہ فرق نہایت دقیق ہے والحمد للہ الذی افہمنی اسمین اور وجہ تقریر دوام و ثبوت صفت زوجیت و عدم دوام منکوحیت و ثبوت منکوحات الاب مین ہرچند بظاہر کچھہ فرق نہین مگر غور کیجیے تو بہت فرق ہے تقریر اول مین بالذات عدم سابق مین بحث تھی اور بالالتزام عدم لاحق کی طرف ذہن جاتا تھا اور یہان بالذات عدم

لاحق مین گفتگو ہے اور عدم سابق سے کچھ بحث ہی نہین پھر باینہمہ صفت ابوت آبار
جسمانی چندان یقینی نہین ہوتی احتمال زنا بھی ہوتا ہے اور وصف رسالت کا ثبوت ایسا
یقینی ہے کہ احتمال مخالف کی گنجایش ہی نہین بالجملہ دونون آیتون مین غور کیجیے تو مابین
المومنین اور رسول اللہ صلعم فرق زمین و آسمان کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیۃ النبی اولی بالمومنین
اور آیۃ اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول اور آیۃ و ما کان لکم ان تؤذوا رسول اللہ الخ بھی دوام حیات
پر دلالت کرتی ہے صورت اسکی یہ ہے کہ حسب بیان بالا لفظ من بعدہ ابدا سے یہ بات
نکلتی ہے کہ وفات نبوی صلعم سے لیکر ابد تک علت اباحت نکاح منتفی ہے اور ظاہر ہے
کہ وہ خلو محل صالح عن نکاح الغیر ہے اور خلو مذکور کا انتفا بے بقاء نکاح متصور نہین جو
باقتضاء النص بقاء حیات الی الابد پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے مگر لا تنکحوا ما نکح آباءکم الخ
مین کوئی لفظ ایسا نہین جو انتفاء مادہ حلت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاحشہ اس طرف مشیر ہے
کہ بوجہ بیحیائی نہی فرمائی ہے یہ نہین کہ محل قابل خالی نہین غرض انتفاء واسطہ فے العروض اور انتفاء
محل قابل سے تو وجود عارض محال ہو جاتا ہے اور وجود موانع سے محال نہین ہو جاتا جو یہان بھی
عدم جواز نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح
کسی سے بھی جائز نہوتا کیونکہ احیاء کی منکوحات غیر مطلقہ کسیکو حلال نہین ہوتین بالجملہ
ہمسے جاہلون کی سمجھ مین تو اتنی وجوہ فرق آتی ہین باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق دقیق
دونون آیتون مین ملحوظ ہونگے خیر اب بر سر مطلب آتا ہون ابوت روحانی حضرت حبیب
ربانی صلعم بدلالت آیۃ النبی اولی بالمومنین من انفسہم الخ موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر
یہ بات باقی رہی کہ کفار کے لئے کون منشاء انتزاع ہے اور انکا والد روحانی
کون ہے سو اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمین اس سے کیا بحث ہمارا مطلب فقط
تعیین رابطہ و قرابت فیما بین حضرت سرور عالم صلعم و مومنین تھا سو بفضل اللہ تعالے
وہ ایسا روشن ہو گیا کہ بجز تیرہ دردنون کے اور کسی کو گنجایش کلام نہین مگر پھر بھی

استطراداً اگر کچھ اس باب مین ذکر کیا جائے تو چندان بیجا نہین جیسے ایمان کے لئے حیات ضروری ہے ایسے ہی کفر کے لئے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لئے کہ امتناع عن الانقیاد بھی بجز احیاء متصور نہین بالجملہ انقیاد مذکور اور امتناع مسطور باہم متضاد ہین لیکن جیسے انقیاد فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم الفعل نہین جو حیات کی ضرورت نہو اور یون کہا جائے کہ صدق سالبہ کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہین حیات کی کیا حاجت ہے مگر احیاء مین دیکھا تو بجز شیاطین و دجالین اور کوئی سمجھ مین نہین آتا کہ مولد و منشاء انتزاع ارواح کفار ہو سکے مگر شیاطین کو دیکھا تو ملائکہ کے مقابل پایا ملائکہ کی تعریف مین تو جناب باری تعالےٰ لایعصون اللہ ما امرہم ویفعلون ما یومرون فرماتے ہین اور شیاطین کی تعریف مین یہ ارشاد ہے وکان الشیطان لربہ کفورا ان دونون کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے ادہر قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو دوسری جانب شیطان ہے تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملائیے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کے مقابلہ مین بجز شیاطین اور شیاطین کے مقابلہ مین بجز ملائکہ اور کوئی نہین اس لئے کہ انقیاد اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے داہنی جانب ہو بجز ملائکہ کے اور کسی مین نہین اور امتناع اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے بائین جانب ہو بجز شیاطین کے اور کسی مین نہین اس لئے یون نہین کہہ سکتے کہ ملائکہ کے مقابلہ مین بجز شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ مین بجز ملائکہ اور بھی کوئی ہے الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو حسب تقریر مسطور ثابت ہوا یون معلوم ہوتا ہے کہ اگر شیاطین منشاء انتزاع ارواح کفار ہون لاجرم ملائکہ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہون اور یہ اولویت نبوی بہ نسبت ارواح مومنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لئے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء انتزاع ارواح کفار شیاطین تو نہین مگر چونکہ بعد شیاطین قابل منصب مذکور اگر ہین تو دجال ہین ہان اگر ارواح کفار کا انتزاعی ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی

مگر اسکو کیا کیجے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیاطین کا منشاء انتزاع کفار غلط ہونا ٹھہرا ایسے
ہی بوجہ تقابل مابین مومن وکافر کافرونکا منشاء مومنین انتزاعی ہونا ضرور ہے اس صورت
مین لاجرم منشاء انتزاع ارواح کفار امت محمدی صلعم اگر دجال موعود ہو جسکے آمد آمد کی
خبرون سے کان بھرے ہوئے ہین اور دجاجلہ باقیہ جو ہر زمانہ مین پیدا ہوتے رہتے ہین
اُسکے ساتھہ وہی نسبت رکھتے ہون جو اولیاء امت مرحومہ رسول اللہ صلعم کے ساتھ نسبت
رکھتے ہین تو مضائقہ نہین واللہ اعلم بحقیقۃ الحال الغرض جوڑ توڑ لگا یئے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو
معروض ہوا آیندہ خدا جانے کیا حقیقۃ الحال ہے کیونکہ کلام اللہ وحدیث سے اب تک
کوئی بات اس باب مین سمجھہ مین نہین آئی رہی یہ بات کہ خطاب ایمان ودیگر تکلیفات ایمانی
اس بات کو مقتضی ہین کہ کفار مین بھی ملکہ ایمانی ہو ورنہ تکلیف مالایطاق لازم آئے کہ مخالف
آیۃ لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا ہو جائے دیکھنے کی تکلیف اُسی کو دے سکتے ہیں جس مین
ملکہ بصر ہو سننے کی تکلیف اُسی کو دے سکتے ہین جس مین ملکہ سمع ہو اندھے کو دیکھنے کے لئے
اور بہرے کو سننے کے لئے کہنا ایسا ہے جیسا کان سے دیدار کے طالب اور آنکھہ سے استماع
کے خواستگار ہو جیئے اور اس جگہہ سے معنی لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا کے بھی سمجھہ مین آگئے
ہونگے یعنے ہر فعلیت کے لئے ایک قوت چاہیئے سو جتنی قوتین احاطہ ماہیت اور وسعت
حقیقت مکلف مین ہونگی اُسی قدر فعلیتون کی تکلیف متصور ہے پھر جب ملکہ ایمانی ہوا تو
لاجرم رسول اللہ صلعم ہی کا طفیل ہو گا اس صورت مین تخصیص مومنین کی کیا وجہ ہے
اور کفار کے دجال کے سر چپکانے کی کیا ضرورت ہے سو اسکا جواب یہ ہے کہ لاریب مادہ
ایمانی کفار مین موجود ہے حدیث کل مولود یولد علی الفطرۃ الخ بھی اس کی موئید ہے اور
اسقدر کے انتساب مین رسول اللہ صلعم کی جانب کچھہ حرج بھی نہین بلکہ وجہ بعثت اور تخصیص
دعوت عامہ نبوی صلعم ہو جاتی ہے پر کفار مین وہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھہ مخلوط ہے لفظ طبع وختم
اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تہ دل مین ہے اور کفر اُسکو محیط ہے علے ہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی آئی

جانب مشیر ہے کہ کفار نور ایمان سے خالی نہین اس لئے کہ سیاق وسباق سے ظاہر ہے
کہ باعث کفر و کافری وہ امور ہین جنکو طبع وختم وغشاوہ سے تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت مین
بالضرور ماختم علیہ ایمان ہوگا کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکور اس بات کو مقتضی ہے کہ کفر بھی کسی
چیز کو ایسے ہی ساتر ہو جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو ساتر ہوا کرتی ہین اور ظاہر ہے کہ ہر شے
اپنی ہی ضد کی ساتر ہوتی ہے جیسے رنگ سرخ و سبز مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو ساتر ہوتا ہے
پر اُسکی خوشبو و بدبو کا ساتر نہین ہوتا وجہ اسکی یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان مین ہے
الوان اور روائح مین نہین ہان اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد کی ساتر جب ہی
ہوتی ہے جبکہ ضد مستور محل متوارد علیہ کے لئے صفت اصلیہ ہو یا بوجہ لزوم مثل صفت
اصلیہ ہوگئی ہو ورنہ مزیل ضد سابق ہوگی ساتر نہوگی سو باین نظر کہ مشبہات مذکورہ ستر پر
دلالت کرتے ہین ازالہ پر دلالت نہین کرتے یون سمجھ مین آتا ہے کہ زیر پردہ مستور ہوجاتا
ہے یہ نہین کہ زائل ہوجاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا ہے اور فقط انہین الفاظ پر کیا
موقوف ہے آیۃ ان اللہ لایحب الکافرین بھی اسی جانب مشیر ہے اگر شوق شرح ہو
تو سنیئے بشرط ذوق فہم آیۃ سے صاف ہویدا ہے کہ کافرون کو دہمکاتے ہین اور
بے نیازی سے ڈراتے ہین مگر مین تمسے پوچھتا ہون کہ کافرون کے دہمکانے کے وقت اگر
کافرونکے دلون مین خدا کی محبت نہو تو اس دہمکی سے کیا حاصل ہے خداوند علیم حکیم نے
انکو اسطرح دہمکایا اس لئے کہ بے نیازی کا صدمہ عاشق جانباز ہی کو ہوتا ہے اگر فرض
کیجیے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بیدرد بیغرض سے جس کو حضرت سے محبت
ہو نہ الفت بے غرضانہ یون ارشاد فرمائین کہ مجھے تجھسے محبت نہین میرا دل
تجھسے نہین ملتا تو اُس کی طرف سے بجز اسکے اور کا ہے کی امید ہے کہ یون کہے کہ میری
بلا سے میری پاپوش سے اس لئے ضرور ہے کہ وقت اظہار بے نیازی باین پیرایہ کہ
ان اللہ لایحب الکافرین کافرون کے دل مین محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے

محل پر ہو ورنہ حکمت و متانت خداوندی کو نعوذ باللہ بٹا لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی
اصل ایمان ہے چنانچہ تقریرات گذشتہ اس باب مین شاہد کافی ہین ادہر آیتہ فطرۃ اللہ التی
فطر الناس علیہا اور حدیث کل مولود یولد علے الفطرۃ اور سوا اسکے اور آیتین اور حدیثین
اس مضمون کی موید اور مصدق ہین ان سب سے صاف ظاہر ہے کہ اصل فطرت اور
مقتضائے جبلت بنی آدم ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو کہانتک نبا ہیگا
اگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف صاف یون کہتے ہین کہ ایمان لوازم ماہیت انسانی مین
سے ہے کیونکہ لوازم وجود اور اوصاف مفارقہ حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ
ہوا کرتے ہین جنکا زوال درجہ ایمان ہین ہمسنگ بقا ہوتا ہے یعنی ہونا نہونا برابر ممکن ہے
پھر فطرت اور فطر فرمانا کیونکر صحیح ہوسکتا ہے یہ الفاظ تو اس جانب مشیر ہین کہ یہ دین طبعی
اور خلقی بات ہے سو یہ بات جب ہی متصور ہے کہ لازم ماہیت انہین لوازم اور اوصاف
کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہون بالجملہ ایمان لوازم ماہیت انسانی ہین سی ہے
مگر غشاوۂ کفر نورا ایمان کو ایسی طرح ساتر ہوگیا ہے جیسے آفتاب کو حجاب یا آگ کو راکھہ
دبائے ہوئے ہوتی ہے مگر آیتہ لنبلوا اخبارکم اور آیتہ لیبلوکم ایکم احسن عملاً سے تو صاف
یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان و کفر و تقوی و فسوق سب اوصاف متضادہ قدیمی
چیزین ہین اس لئے کہ اچھے برے عمل دریافت کرتے ہین سو اُنکی کل دو اصلین ہین
سعادت و شقاوت جس مین ایمان و کفر و تقوی و فسوق سب داخل ہین غرض ایمان
و تقوی وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہین اور کفر و فسق سے برے عمل اور امتحان کے
بعد جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک شے مستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ
امتحان پیدا نہین ہو جاتی طالب علمون کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد
مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد امتحان کی وجہ سے پیدا نہین ہو جاتی علے ہذا القیاس
سونے چاندی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہین تو کسوٹی پر لگانے سے اُنکا سونا چاندی

ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے کسوٹی پر لگانے
سے سونا چاندی پیدا نہین ہو جاتا چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہائے ماضی و مستقبل جو مصدر
کفر سے مشتق ہین اور کلام اللہ مین کفار کی شان مین وارد ہین جیسے کفر دیکفرون مثلاً اور
نیز توارد و تعاقب کفر و ایمان جو سیکڑون جگہہ مشہود ہوا ہے اور نیز جملہ ضلوا واضلوا اور جملہ
فابواہ یہودانہ او ینصرانہ او یمجسانہ او کما قال اس بات پر شاہد ہے کہ کفر امر عرضی حادث
ہے ان دونون مضمونون مین گو بظاہر تعارض نظر آئے پر اہل فہم جانتے ہین کہ درجہ ملکات
وقوی جسے بالقوہ کہتے ہین اور درجہ فعلیات جسے بالفعل کہتے ہین باہم متغائر ہین گو اول
دوسرے کے لئے علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا مقتضی تغائر ہے نہ منافی پھر ان
مین سے اول سابق ہے اور دوم لاحق ہے سو یہ تو ہو نہین سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ
ہو اور اول حادث یا متجدد ہو اگر فرق حدوث و قدم و مفارقت و ملازمت ہو تو اول
لازم ماہیت یا لازم وجود ہو گا اور ثانی حادث اور متجدد ہو گا اس صورت مین خواہ مخواہ یہ
لازم آئے گا کہ با وجود تضاد باہمی ایمان و کفر ملکہ کفر ملکۂ ایمان کے ساتھ ایسی طرح مقرون
ہو گا جیسے نور آتش کے ساتھ دود چراغ مثلاً لیکن جیسے دود چراغ بے آتش اور قبل
آتش متصور نہین ایسے ہی کفر بھی بے ایمان اور قبل ایمان متصور نہین چنانچہ ایمان کا
لازم مرتبۂ ماہیت و فطرت و طبیعت ہونا جو آیات و احادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا
ہے اسی جانب مشیر ہے کہ کفر اگر ہو گا تو لاجرم پہلے ایمان ہو گا جسکا ماحصل وہی ملازمت
مع تقدم الایمان علی الکفر ہے علاوہ برین دلیل عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفر کے
ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دود چراغ وغیرہ کے ساتھ شعلۂ چراغ وغیرہ
نسبت رکھتا ہے اسلئے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن الشئ بعد القدرۃ
علے الشئ متصور ہے ورنہ امتناع نہین عجز ہے چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے اسکے
ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علے الشئ مین شئے کنایہ عن المقدور ہے اور مقدورات

اولاً و بالذات سوا افعال کے اور کچھ نہین باقی مفاعیل وہ بواسطہ افعال مقدور کہلاتے ہین بذات
خود مقدور نہین ہان بذات خود معلوم ہین لیکن ہر فعل کے لئے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر
مناط قدرت ہے اس صورت مین کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی اور امتناع
عن فعل الانقیاد کے لیئے حسب تقریر بالا ملکۂ انقیاد کی ضرورت ہوگی سو وہ ملکہ ایمان ہے اور
اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشار الیہ دونون ثابت ہوتے ہین چنانچہ حاجت بیان
نہین اب رہی یہ بات کہ یہ مانا کہ کفر امتناع عن الانقیاد کو کہتے ہین اور اُسکے لئے وجود ملکہ
انقیاد اول چاہیئے پر یہ تو فرمایئے کہ منشاء انقیاد اور مانع انقیاد مذکور کیا چیز ہے سو گذارش یہ ہے
کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی ہوا کہ ایک فعل وجودی اختیاری ہے جو بغرض عدم بعض افعال
اختیاریہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیاریہ کے لئے ارادہ و اختیار ضرور ہے
اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع
کے لیئے بھی کوئی محبت ہی مرجح ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شے واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی
کفر و ایمان باعتبار اصل حقیقت تو ہو ہی نہین سکتے کیونکہ وہان بھی یہی محبت ہے ہو نہو خارج
سے یہ تضاد آیا ہوگا سو فاعل اعنی محب کو دیکھا تو اُس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہین سکتا کیونکہ
فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق ملزوم اور ملکہ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے سو باعتبار
فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے تضاد لازم آئے جسکو ہر ادنے والے باطل سمجھتا ہے
لاجرم یہی کہنا پڑیگا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہی بالجملہ مابین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ
حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتین باعتبار ذات متضاد نہین اور ایسے ہی باعتبار
فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہوگا کیونکہ ماورا اسے ذات محبت تحقق محبت مین اگر دخل
ہے تو انہین دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات مین سے ہے اعنی منشاء
محبت فقط حیات ہے اسلئے فاعل محبت اعنی موصوف بالذات محبت کے لیئے سوا حیات کے اور
کوئی نہوگا اور یہ بات ایمان و کفر دونون مین مشترک ہے تو بالضرور فارق بین المحبوبین کوئی

اور ہوگا یعنے جب نفس حیات دونون جگہہ مشترک ہے تو یہ تو ممکن ہی نہین کہ باعتبار ذات
حیات جو اصل محب ہے تفاوت محبوبیت پیدا ہو مخصص اور مرجح سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا
لیکن وہ امر زائد اگر امر وجودی عرضی اور انضمامی ہو یا مبائن محض ہو تو یہ معنی ہون کہ تحقق
مفعول مطلق مین سوا مفعول بہ و مبداء فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موافق
اشارہ تقریرات گذشتہ روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق مین مبداء فعل و المفعول بہ
ہوا کرتا ہے بلکہ کسیقدر انکار ضرورت مفعول بہ کی بھی گنجایش ہے والعاقل تکفیہ الاشارۃ
اور سوا ان دونون کے فاعل کی ضرورت بواسطۂ مبداء فعل ہے یعنے تحقق مبداء فعل بے فاعل
متصور نہین چنانچہ یاد آوران حقیقت فاعل و مبداء فعل کو اس امر کی تسلیم مین کچھ دقت نہین
انشاءاللہ ورنہ بذات خود کچھہ ضرورت نہین جب یہ بات متحقق ہو چکی تو پھر
گذارش یہ ہے کہ مرتبہ فعلیت افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبداءِ
فعل اور مفعول مطلق کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ امور اضافیہ ہوتے ہین اور ہر اضافت
کے تحقق کے لئے ایک مضاف ایک مضاف الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت اعنی مبداءِ
اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو احد المضافین ہوا کرتا ہے اس صورت مین اگر امور وجودی
خارجیہ کو تعیین و تشخیص مفعول مطلق محبت مین ضرورت ہو تو لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتون
سے نرالی ہے کہ اور اضافتین تو تین ہی امر کی محتاج ہین اور یہ اضافت چار رکن کی خواستگار
ہے باقی آلات اور شرائط اور رفع موانع کو اضافت مین کہین دخل ہوتا ہے تو اُنکی مداخلت
سے زیادتی علے الثلاثہ لازم نہین آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصلات مبداء فعل الی
المفعول ہوتے ہین معطیات وجود مین سے نہین ہوتے معطی وجود فقط واسطہ فے العروض
ہوتا ہے جو فاعل حقیقی ہے چنانچہ بحث وسائط مین اسکی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود
مفعول مطلق فقط مبداء فعل فاعل ہوتا ہے چنانچہ اسکی تنقیح بھی کماحقہ ہو چکی ہے اور ظاہر ہے کہ
مبداء محبت فقط حیات ہے ورنہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم ماہیت حیات ہو جسکو

ارادہ یا کچھ اور کہیئے غرض اس کی بحث بھی قرار واقعی اوپر گذر چکی ہے اس صورت مین بناچاری یہی کہنا پڑیگا کہ کوئی امر عدمی ہے سو یہ امور عدمیہ بجز حدود اور کون ہے یعنے وہی حدود فاصلہ مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ ہونگی جو فاصل بین الوجود والعدم ہوتی ہین یعنے دو حیا تو نین اگر کوئی ایسا امر فارق ہے جس سے زیادتی حیات علے الحیات لازم نہ آئے تو یہ حدود مذکورہ ہین سو اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاوین بجز اس کے متصور نہین کہ دونون ہیکلین باہم مختلف بالنوع ہون سو یہ بات خواص فصول نوعیہ مین سے ہی اسلئے کہ جب اختلاف نوعیت اُنپر موقوف ہوا تو بذات خود بے اقتران امر ثالث مختلف بالنوع ہونگے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئیگا اور یہ بات باین نظر موجہ ہے کہ محبت کے لئے انطباق بین ہیکل المحبوب وہیکل المحب ایسا ضرور ہے جیسا علم مین تطابق صورت حاصلہ اور ذی صورت ضرور ہے چنانچہ بحث محبت مین یہ بات روشن ہو چکی ہے سو باعتبار نفس محبت ومحبا عنی مصداق حیات تو اختلاف انطباق بحدیکہ اختلاف نوعی ہو جاوے متصور نہین ہان باعتبار فصول لاحقہ البتہ اختلاف مشار الیہ متصور ہے اس لئے بالضرور اختلاف وتضاد محبوبات ایمان وکفر اختلاف ہیاکل کیطرف راجع ہوگا اور حدود فاصلہ مذکورہ بنا اختلاف مذکور ہونگی مگر ظاہر ہے کہ ہیاکل مذکورہ اگر اسقدر اختلاف کی علت ہونگی تو جب ہی ہونگی کہ خود باہم متضاد ہون اوصاف متضادہ ایک محل مین مجتمع نہین ہو سکتے اس لئے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات معروض ہیکل ایمانی ہو وہ حصہ معروض ہیکل کفر نہوگا سو کفار نگسونسار مین بوجہ اجتماع کفر وایمان جسکے اثبات سے ابھی فراغت پائی ہے لاجرم جامع ومجمع دو حصہ حیات متنافیہ ہونگے اور اس وجہ سے ہر ایک کا معدن ومنشاء ومولد جدا ہوگا سو یاین وجہ کہ حصہ حیات معروضہ ہیکل ایمانی منجملہ مؤمنین ہے کہ ایمان کیلئے اتنی ہی بات کافی ہے کہ حیات ہو اور انقیاد بالذات اُسکے لئے بھی معدن وہی ذات بابرکات حضرت سرور کائنات صلعم ہوگی ورنہ عموم النبی اولی الخ غلط ہو جائیگا باقی رہا حصہ حیات معروضہ

ہیکل کفر لاجرم کسی اور ہی معدن سے آیا ہو گا مگر بقرائن مذکورہ یون معلوم ہوتا ہے
کہ معدن حصہ مذکور روح دجالی ہو اور اُس مین بجز کفر اور کچھ نہو شائبہ فعلیت ایمان تک
بھی مرتبہ ذات مین نہو چنانچہ جملہ متضمنہ احادیث صحیحہ مکتوب بین عینیہ کافر اسکا موید بھی ہے
اعنی اس مین اس جانب اشارہ ہے کہ یہ شخص کفر مین فرد کامل ہے باطن مین تو سبھی کفار
کے نقش کفر ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اُسکا اثر آگیا ہے ہان وجود ملکہ ایمانی حسب قرار
داد سابق ضرور ہے اس لئے کہ ابھی ثابت ہوا ہے کہ کفر بے ملکہ ایمانی متصور نہین چنانچہ
عموم خطاب ایمان و تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے مگر اسوقت یہ ایسا ہو گا جیسے
کسی ناقص روغن کے چراغ کو گل کر دیجئے اور اُس مین سے اُسی تھوڑی سی ناریت اور
آتش سے جو فتیلہ مین باقی ہے دھوان ہی دھوان اُٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہین ہوتا
اور سوا اسکے اور کفار مین بالائے ملکہ ایمانی کسی قدر درجۂ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعید نہین مگر
ہان اسقدر فعلیت انقیاد و درجہ تذلل جو نوبت تسلیم جمیع احکام پہنچے نہو ورنہ کفر نہو گا ایمان
ہو گا بالجملہ نجات من النار تو جب ہی متصور ہے کہ فعلیت انقیاد و تذلل بقید مذکور ہو اور
اسی کو اصطلاح شرع مین ایمان کہنے لگے ہین اور اس سے کم ہو تو نہ ایمان مصطلح شرع ہی
اور نہ نجات من النار متصور ہے ہان تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لئے موعود ہے
یا بعد اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابقہ مین بتقاضائے فعلیت ناقصہ کیے گئے
تھے جیسے اسلمتَ علی ما اسلفتَ من خیر سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی
متصور ہے واللہ اعلم بحقیقة الحال غرض قرائن مذکورہ اسپر شاہد ہین کہ اگر ہے تو دجال ابو الکفار
ہے اور اُس کو ملکہ کفر اعنی حصہ مذکورہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو رسول اللہ صلعم
کو ارواح مومنین اور حصص ایمانی مندرجہ ارواح کفار کے ساتھ ہے معہذا جیسے رسول اللہ
صلعم کی آمد آمد اور بشارتین انبیاء سابقین سے منقول ہین ایسے ہی انذار دجال موعود بھی
ہمیشہ سے منقول ہوتا چلا آیا ہے اس حساب سے جیسے رسول اللہ صلعم نبی الانبیاء ہین

چنانچہ آیۃ واذ اخذنا میثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب وحکمۃ ثم جاءکم رسول مصدق لما معکم
لتؤمنن بہ ولتنصرنہ الخ اسپر ادل دلیل ہے اور اسیوجہ سے انبیا آپ کے مبشر ہوئے ایسے
ہی دجال موعود بھی دجال الدجالین ہوگا باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت مین مناسب یہ تھا
کہ خود حضرت سرور عالم صلعم کے ہاتھ سے مقتول ہوتا کیونکہ اضداد رافع اضداد ہوا کرتے
ہین سو اس صورت مین ضد مقابل دجال آپ تھے نہ حضرت عیسے علیہ السلام سو اسکا جواب
یہ ہے کہ تضاد ایمان وکفر مسلم ہے پر اضداد کثیر المراتب مین ہر مرتبہ کیف ما اتفق دوسرے
ضد کے ہر ہر مرتبہ کا مضاد نہین ہوا کرتا سو دجال ہرچند مراتب موجودہ کفر مین سب مین
بالا ہے پر مقابل مرتبہ محمدی صلعم نہین ہو سکتا اور اس حساب سے یون کہہ سکتے ہین کہ
جیسے جناب باری عز اسمہ مراتب تحقق مین ایسا یکتا ہے کہ نہ کوئی اُسکے لئے مماثل ہے نہ
کوئی مقابل ہے اور اسی لئے وہ لاضد ولاند لہ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلعم
مراتب فضل وکمال ایمانی وامکانی مین ایسے یکتا ہین کہ نہ کوئی اُنکے لئے مماثل ہے نہ کوئی
اُنکا مقابل ہے اور اس وجہ سے اس عالم مین جیسے مصداق لاند لہ ہین ایسے ہی مصداق
لاضد لہ ہین غرض جیسے جناب باری کے لئے دربارہ تحقق کوئی ضد موجود نہین ایسے ہی
حبیب خداوندی کے لئے مراتب ایمانی مین کوئی ضد موجود نہین ہان حضرت عیسے البتہ
دجال کے لئے شاید ضد مقابل ہون بالجملہ رسول اللہ صلعم کے لئے مراتب ایمان مین کوئی
کافر ضد مقابل نہین ہو سکتا دجال ہو یا اور کوئی بد مآل ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اتصاف
بالا وصاف حسب بیانات مکررہ دو طرح ہوتا ہے ایک ذاتی اور دوسری عرضی سو وصف ذاتی
کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہین سکتا اس لئے کہ وصف ذاتی قابل زوال
نہین پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکور پر عارض بھی ہوگا تو وصف ذاتی
مذکور کا ساتر ہوگا اور ظاہر ہے کہ امر ساتر مرتبہ مستور مین نہین ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور
سے مرتبہ سفلی مین ہوتا ہے ہان وصف عرضی قابل زوال ہوتا ہے سو بعد زوال جو وصف

اُس کے قائم مقام ہوگا وہی وصف قائم وصف رذائل کے لئے ضد مقابل ہوگا جب
یہ بات تحقق ہو چکی تو اب سنیئے کہ وصف نبوت مین بھی یہی تقسیم ہے کہین ذاتی ہے کہین عرضی ہے سو جناب
رسالت مآب صلعم کی نبوت تو ذاتی ہے اور سوا آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت
عرضی ہے دلیل نقلی تو اسکے لئے آیۃ واذ اخذ نا میثاق النبیین الخ ہے اس لئے کہ سب
کی نبوت اگر اصلی ہے تو پھر سب متساوی الاقدام ہین اس صورت مین مقتضائے حکمت
حکیم مطلق یہ تھا کہ کوئی کسیکا تابع ومقتدی نہوتا اقتدا اور اتباع کو لازم ہے مقتدی
فاعل مقتدی مفعول سے درجہ سافل مین ہو اور اتصاف ذاتی اس بات کو مقتضی
ہے کہ سب ایک درجہ مین ہون اور دلیل عقلی کی خواہش ہے تو سنیئے نبوت اور
صدیقیت منجملہ کمالات علمی ہین جیسے شہادت وصلاح منجملہ کمالات عملی ہین چنانچہ
مفہومات اربعہ ہی اس دعوی کی تصدیق کے لئے گواہ عادل ہین علاوہ برین مابہ الامتیاز
انبیاء علیہم السلام وامم علم وجہل ہوتا ہے عمل وعدم عمل نہین ہوتا ظاہر اعمال مین
اکثر امتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہین بلکہ بہت سے اُمتی بڑھ جاتے ہین چنانچہ انبیاء علیہم السلام
کی عبادات اور مجاہدین امت کے مجاہدات کے موازنہ سے یہ بات واضح ہے اور فرق
باطنی اعمال یعنے تفاوت اخلاص کے لئے بڑا سبب معرفت ذات وصفات وعواقب
عبادات وسیئات ہوتی ہے جسکا ماحصل وہی کمال علم ہے بااینہمہ آیہ وما نرسل المرسلین
الا مبشرین ومنذرین جس مین حصر ارسال تبشیر وانذار فرماتے ہین صاف اس پر دلالت
کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام سے تعلیم امت ہوتی ہے عمل وعبادت
نہین ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کے لئے کمال علمی کی ضرورت ہے کمال عملی اگر مطلوب
ہے تو فقط اس لئے کہ درباب تعلیم وتعلم عمل مقتدا سے دین کو دخل تام ہے چنانچہ
ظاہر ہے علاوہ برین تعلیم قولی ہی مین اگر تعلیم کو منحصر رکھین تو پھر نبی کو سانس لینے کی
بھی فرصت نہ ملا کرے خصوصاً ایسے نبی جو کافۃ للناس یعنی تمام مخلوق کے لیئے ہو

صلے اللہ علیہ وسلم اسلیئے تعلیم عملی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق مین عبادت اور تکمیل نفس ہو اور اُمت کے لئے تعلیم ہو غرض امثال خطاب فاتبعونی یا خطاب لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ یا ارشاد صلّوا کما رائیتمونی اُصلّی مین جو حضرت سرور عالم صلعم کے حق مین بشعر تخفیف تصدیع ہے اس جانب اشارہ ہے کہ حضرت سید الابرار صلعم کو جو کام کرتے دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو بہر حال افعال انبیاء بھی امت کے حق مین منجملہ تعلیمات ہین جب یہ مقدمات معروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بعثت انبیا و ارسال رسل کرام علیہم السلام فقط بغرض تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گذارش ہے کہ حدیث عُلّمتُ علم الاولین و الآخرین اگر ذوق فہم ہو تو دو باتون پر دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ حضرت سرور انبیا صلعم جامع جمیع علوم سابقہ و لاحقہ ہین دوسرے یہ کہ پہلے اور کوئی نبی جامع علوم مذکورہ نہین ہوا دعوی اول مین تو کسی مسلمان کو مجال گفتگو ہی نہین باقی دوسرا دعوی بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعوی اول ہے اول تو اس لیئے کہ یہ بات مقام خصوصیت مین ارشاد فرماتے ہین اعنی افضال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کے لیے مخصوص رہے بطور اظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہین دوسرے تقابل اولین و آخرین اس بات کو مقتضی ہے کہ اولین کے علوم خاصہ اور تھے اور آخرین کے علوم خاصہ اور تھے ورنہ یہ اضافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے افسر فصحاء و بلغاء صلعم سے متصور نہین پھر بعد اسکے جب اس طرف نظر کیجاتی ہے کہ الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا فرماتے ہین علے ہذا القیاس سورہ فتح مین جو یہ ارشاد ہے انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر ویتم نعمتہ علیک الخ تو یون سمجھ مین آتا ہے کہ اسم علیم مربی روح محمدی صلعم ہو اس لئے کہ سورہ فتح مین اتمام نعمت خاص آپ ہی کے لئے ہے اور سورہ مائدہ مین اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سرور انام علیہ الصلوۃ والسلام ہین اور سب آپ کے طفیلی ہین اور آپ امام ہین اور تمام نعمت حقیقت مین اتمام انواع علوم

ہے کیونکہ نعمت بجز علم اور کچھ نہین اطعمہ اور اشربہ لذیذہ اور ملابس فاخرہ اور اماکن عالیہ
مزینہ اور مناظر حسنا اور محبوبان حسینہ مین جو کچھ لطف ہے وہ علم و ادراک کا لطف ہے
کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک نجائے تو کیا مزہ آئے علے ہذا القیاس اور نعمتون کو
سمجھئے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو مجازاً
نعمت کہتے ہین اس صورت مین اتمام نعمت بجز اتمام انواع ملکات علوم متصور نہین کیونکہ
اگر جملہ انواع نعماء میسر بھی آجائین اور ادراک بعض نعم عطا نہو جیسے اچھی آوازون کے لئے
کان اور اچھی صورتون کے لئے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت مین اتمام نعمت نہین باقی اشخاص
اور جزئیات علوم لذات بالفعل تو سبھی جانتے ہین کہ غیر متناہی ہین اور پھر طرہ یہ ہے کہ
زمانی ہین انکا حصول زمانہ متناہی مین متصور ہی نہین جو اتمام نعمت سے افراد علوم
کی طرف ذہن دوڑائیے اس لئے چار و ناچار ملکات ادراکات اور انواع ملکات علوم
مراد لئے جائینگے اور یہ بات جب ہی متصور ہے کہ اسم علیم مربی روح پر فتوح حضرت
سرور عالم صلعم ہو کیونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماء علمیہ مین سے مربی روح حضرت سرور
کائنات علیہ الصلوۃ ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتمام نعمت نہوتا ہان
اسم علیم جمیع اسماء علمیہ کو مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے بشہادت اتممتُ اور یُتمّ نعمتہٗ تربیت
اسم علیم بہ نسبت ذات محمدی صلعم ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حسب بیان بالا بشہادت
جملہائے مسطورہ عدم تربیت اسم علیم بہ نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام بلکہ
تربیت اسم خاص از اسماء علمیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسم مطلق علیم ہی انکا بھی مربی
اور مفیض ہو تو پھر آپ مین اور ان مین کیا فرق تھا جو یہان تو اتمام نعمت فرمایا اور وہان
نہ فرمایا اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر موجہ ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت
شدت و ضعف ہوتا جو باعث تفاوت مراتب یقین ہو جاتا باعث اتمام و نقصان
نہوتا علاوہ برین اکملت لکم دینکم کے بعد اتممت علیکم نعمتی فرمانے سے صاف ظاہر ہے

کہ اکمال دین پر اتمام نعمت متفرع ہوا اور اکمال دین یہی ہے کہ جمیع احکام دین نازل
فرمادین خاصکر جب عموم خطاب لکم اور علیکم کا لحاظ فرمادین تو یہ مطلب اور بھی روشن
ہوجاتا ہے اس لئے کہ تفاوت شدت وضعف اگر متصور بھی ہے تو مابین رسول اکرم صلعم
اور انبیاء کرام متصور ہے مابین امت محمدی صلعم اور انبیاء سابقین متصور نہین یعنے یون
نہین کہہ سکتے کہ اس امت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے مدارج یقین مین فائق
ہین سبحانک ہذا بہتان عظیم اور ان سبکے بعد حدیث بعثت لاتمم مکارم الاخلاق اور حدیث
ختم بی النبیون وختم بی الرسل مضامین مسطورہ بالا کی مصدق ہے پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم
اور ذہن مستقیم چاہیئے بالجملہ آیات مذکورہ کو باہم ملایئے تو یہ بات خود بخود ٹپکتی ہے کہ مربی
واُستاد نبوی صلعم اسم علیم ہے جو جمیع علوم کو محتوی اور مشتمل ہے اور مربی واستاد انبیاء
گذشتہ اور اسماء علمی ہین جو بہ نسبت اسم علیم خاص ہین لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرک
حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہے علم سمع وبصر سب اسکے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے
علم وادراک مطلق سمع وبصر کیطرف راجع اور منسوب نہین ہوتا چنانچہ اپنے حال سے بھی
نمایان ہے کہ حواس ظاہرہ مدرک نہین مدرک سمع وبصر بھی وہی نفس عالمہ ہے جو مصداق
علم مطلق ہے مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہوگا وہ علوم خاصہ سے آگے گذر
گیا ہوگا اور اُسکا منتہاے سیر لاریب فوق علوم خاصہ اعنی سمع وبصر وغیرہ ہوگا اور جو لوگ علوم
خاصہ سے مستفید ہونگے بیشک اُنکا مقام اور منتہاے سیر علوم خاصہ کے نیچے ہوگا اس لئے
بالضرور شخص اول انکے حق مین واسطہ فے العروض ہوگا اسکی ایسی مثال ہے جیسے فانوس
زجاجی مین شمع کافوری کسی ایسے کمرے مین روشن کیجئے کہ جسکے کواڑون مین مختلف رنگ
کے آئینہ جڑے ہوئے ہون اور پھر کواڑونکے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجے
جیسے اس مثال مین فانوس زجاجی تو خاص اُس نور مطلق سے مستفید ہے جس مین کسیطرح
کی کوئی قید یا خصوصیت نہین اور آئینہ مقابل شمع خارج کمرہ خاص اس نور سے مستفید ہے

جو اُس طرف کو اڑونکے آئینو نکے وسیلہ سے آتا ہے کواڑون مین سُرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج مین بھی سُرخ ہی نور ہوگا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہوگا مگر بہر طور فانوس مذکور مین کو چھن کر آئیگا ایسے ہی رسول اللہ صلعم تو مثل فانوس مذکور کہ جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہین اور سوا آپ کے اور انبیاء کرام علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ ایک نور خاص سی مستفید ہے جو اُسطرف سے کواڑ مین ہوکر آتا ہے پھر وہ بھی بواسطۂ فانوس مذکور ایک نحو خاص علم سے مستفید ہین جو صفات خاصہ علمیہ کی راہ سے آتا ہے پر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ صلعم ہر چند یہ مثال بظاہر موہم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلعم ہے مگر اہل فہم جانتے ہین کہ فانوس و آئینہ منجملہ منقولات ہین اپنے مناصب مذکورہ مین بوسیلہ حرکت پہونچتے ہین اور کواڑ منجملہ اجزاء مکان ہین کہ قابل نقل ہی نہین اسلیئے فانوس و آئینہ کا نور جیسے ممکن الحصول ہے ویسے ہی ممکن الزوال ہے پر کواڑون آئینون کا نور تا وقتیکہ شمع مذکور اپنی جگہہ پر روشن رہے ضرور ہے سو اتنی بات اور نیز اس بات مین کہ نبی آخر الزمان مثل فانوس کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص اور انواع علم سے مستفید ہین اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ نور خاص اور حصہ خاص سے مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علمی سے مستفید ہین تشبیہ مقصود ہے علاوہ برین مثال بجمیع الوجوہ مثال نہین ہوتی خاصکر اُس بیمثال کی مثال جسکی شان مین خود اُسکا یہ کلام ہو لیس کمثلہ شئی وہو السمیع البصیر اور اگر یہ مثال ناپسند ہے تو جانے دیجیے پر پہلے یہ بات سُن لیجے کہ فاعل مطلق کے لئے قابل بھی مطلق ہی چاہیے اور فاعل خاص کے لئے قابل بھی خاص ہی درکار ہے دور نجائیے علم کا ہی حال سُناتے ہین ممکنات دربارہ کمالات اصل مین قابل ہین فاعل نہین گو بادی النظر مین کہین فاعل بھی نظر آتے ہین اس لئے کہ انکے کمالات خداداد ہین خانہ زاد نہین عرضی ہین ذاتی نہین اور جسکے اوصاف عرضی ہوتے ہین وہ منفعل ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اُسکا فاعل ہوتا ہے سو احساس مطلق کیلئے تو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص

مثل ابصار و استماع کے لئے اجسام خاصہ اعنی اعضائے خاصہ ضرور ہین ایسے ہی قابل علم مطلق روح نبوی صلعم ہے اور قابل علوم خاصہ ارواح انبیاء باقیہ علیہم السلام ہین مگر جیسے قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سید انام صلعم ہوگا الغرض علوم ربانی رسول اللہ صلعم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لئے واسطہ فی العروض ہین پھر نبوت مین جو حسب تحریر بالا منجملہ کمالات علمیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہونگے اور مکرر سہ کرر ثابت ہوچکا ہے کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کے لئے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپکے لئے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لئے مراتب فعلیہ مین کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد مقابل ہین اس لئے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہی اسی لئے موجود بالذات ایک وہی وحدہ لاشریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گذشتہ جو کئی بار گذر چکی ہے اوصاف ذاتیہ کے لئے کوئی وصف رافع نہین ہوتا جو ضد ہو ہان ساتر ہوتا ہے جو درجہ مین اُس سے کم ہوتا ہے بالجملہ دجال لعین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلعم و درجہ دجالی باہم تضاد نہین بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ سافل مین ہے ادہر اور انبیاء علیہم السلام بھی درجہ نبوی صلعم سے فروتر ہین اس لئے بالضرور انبیاء باقیہ مین سے کوئی اور نبی اُس کے لئے ضد مقابل ہوگا سو باین نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر اباء و استنکاع ہے جسکا حاصل تکبر ہے حضرت عیسےٰ اور مسیح دجال لعین مین تقابل نظر آتا ہے اس لئے کہ حضرت عیسےٰ اپنے حق مین فرماتے ہین انی عبد اللہ اور دجال لعین دعویٰ الوہیت کریگا ادہر جس قسم کے خوارق مثل احیاء موتی حضرت عیسےٰ سے صادر ہوئے تھے اُسیطرح کے خوارق اُس مردود سے ہونگے پھر باایں ہمہ دعوی عبودیت نصاریٰ سے کا حضرت عیسے علیہ السلام کو معبود بنا لینا جمع کرنا ضدین ہے یعنے داعیہ ازالہ منکر و التزام منکر مذکور ہے پھر اسپر اُنکا کیا گویا رسول اللہ صلعم ہی کا کیا ہے اس لئے کہ اقتدار انبیاء سابقین

بسید المرسلین تو معلوم ہی ہو چکا پھر دعوی عبودیت حضرت عیسے علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے
کہ حضرت عیسے بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم صلعم نائب خاص ہین اس لئے کہ یہان خداوند کریم
رسول اللہ صلعم کے حق مین سورہ جن مین بخطاب عبد اللہ یون فرماتے ہین وانہ لما قام عبد اللہ
یدعوہ کادوا یکونون علیہ لبدا فرق ہے تو یہ ہے کہ وہان خود حضرت عیسے مخبر و مظہر ہین اور
یہان جناب باری مخبر عبدیت حضرت اقدس صلعم ہین سو دیکھہ لیجئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی
سے کیا نسبت ہے غرض منصب خاص محمدی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی عبدیت مطلقہ ہے
جو تمام مقامات ایمانی سے بانیوجہ بالا ہے کہ وہ عبودیات خاصہ مندرجہ تحت عبدیت مطلقہ
ہین مقامات مستقلہ نہین پھر اسی منصب مین حضرت عیسے شریک ہین سو بعد یاد آوری
وساطت عرضی رسول اللہ صلعم در بارہ نبوت یون ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسے نائب خاص
محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہین اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیۃ ہدایت بنیاد واذ قال عیسے
ابن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول اللہ الیکم مصدقا لما بین یدی من التوراۃ ومبشرا برسول
یاتی من بعدی اسمہ احمد منصب بشارت آمد آمد سرور انبیاء علیہم السلام پر مامور ہوئے گویا
حضرت عیسے علیہ السلام اور انکے اتباع کو آپ کے حق مین مقدمۃ الجیش سمجھیے چنانچہ انجام
کار شامل حال امت محمدی صلعم ہو کر غنیم اکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اسکا شاہد ہے
اس لئے کہ وقت اختتام سفر و مقابلہ غنیم و بغاوت سپاہیان مقدمۃ الجیش بھی شریک لشکر
ظفر پیکر ہو جاتے ہین جب اس مضمون کے قبض و بسط سے فراغت پائی تو اب لازم یون ہے
کہ ایک دو باتین مناسب مقام سنا کر آگے چلئے مومنان نافرمان اور عاصیان با ایمان کی حقیقت کی
تحقیق بھی اسی قاعدہ مسطورہ سے متصور ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ آثار متضادہ کا صدور
ملکہ واحد سے ممکن نہین بالضرور دو ہی ملکہ متضادہ بھی چاہئین سو مومنان نافرمان سے
بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہین اور نیک و بد مین تقابل تضاد ہے ان دونون اثرون
کے ملکون مین بھی تضاد ہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ ملکۂ ایمان ہے

اس لئے مصدر افعال سیئہ ملکہ کفر ہوگا اس صورت مین کفار اور مومنان بدکردار مین فقط
فرق کمی بیشی ملکہ کفر و ایمان کا ہوگا سو جسمین ملکہ ایمان غالب ہوگا وہ مومن کہلائے گا اور
جس مین ملکہ کفر غالب ہوگا وہ کافر کہلائیگا اور اسکی ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات عنصری
اور امزجہ نسخہا سے مرکبہ مین اجسام مرکبہ عناصر متضادۃ الاثر سے اور نسخہا سے مرکبہ ادویہ
مختلف التاثیر سے مرکب ہوتے ہین اور پھر باینہمہ باعتبار جزء غالب گرم مزاج یا سرد مزاج
کہتے ہین بالجملہ جیسے ماہیت کفار مین جزء ایمانی فیض نبوی صلعم تھا ملکہ کفر و معصیت جو امزجۂ
مومنین مین ثابت ہوا ہے رشاشۂ وجال ہوگا واللہ اعلم و علمہ اتم واحکم اب دوسری عرض
یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان مین ایمان لازم ماہیت ہے علے ہذا القیاس کفر لازم
ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و ایمان دو نوع متبائن ہے اور اس طور پر معنی
ہدی للمتقین اور ہدی و بشری للمومنین یا ان اللہ لایحب الکافرین بھی دلنشین ہوجاتے ہین
اور تاویل صائرین الی التقوی یا الے الایمان یا الے الکفر کی ضرورت نہین ہوتی ہے کیونکہ
اس صورت مین متقین بالقوہ اور مومنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہونگے اور اطلاق
ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوہ اور سخی بالقوہ کو ہر دم شجاع و سخی کہا کرتے ہین اعنی جیسے قبل
ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق شجاع و اطلاق سخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے
مجازی نہین ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ مومن و کافر و متقی و فاسق باعتبار ملکہ و قوت واقف
حال کو درست ہے سو خدا سے زیادہ اور کون واقف حال ہوگا اور نیز اسی طور پر لیبلوکم
ایکم احسن عملاً اور سوا اسکے اور اسی قسم کی آیتون کے دیکھنے کے بعد یہ شبہ انشاء اللہ عارض
حال نہوگا کہ آزمایش کے لئے ایک وجود سابق چاہیئے اور یہان اچھے برے عملون کا پہلے
سے کچھ پتا ہی نہین بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب و شجاعت وغیرہ ظہور ملکہ شجاعت و غضب
ہوتا ہے حدوث غضب و شجاعت نہین بلکہ حدوث آثار غضب و شجاعت ہے یا جیسے
بعد امتحان طلبہ استعداد طلبہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہین ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے

چاندی سونے کا چاندی سونا ہونا ظاہر ہوتا ہے اُسوقت چاندی سونا چاندی سونا بنتا نہین
ایسے ہی وقت تحریک ایمان وتقوے وکفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اُسکو اثر ایمان وتقوی
وکفر وفسق سمجھیے عین ایمان وتقوی وکفر وفسق نہ سمجھیے ظہور آثار ایمان وکفر وغیرہ خیال
فرمائیے حدوث ایمان وکفر وغیرہ خیال نفرمائیے اسکے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع
کرتے ہین جب بوجہ منشائیت معلومہ ابوت روحانی حضرت سید عالم صلعم بہ نسبت ارواح
مومنین امت ثابت ہوگئی تو اب جملہ وازواجہ امہاتہم کا عطف اُسپر ایسا چسپان ہوگیا کہ
کیا کہیے اور حرمت ازواج مطہرات قطع نظر اسکے کہ حضرت سرور کائنات علیہ الصلوۃ کا موصوف
بحیات ہین اور آپ کا نکاح اسوجہ سے منقطع ہی نہین ہوا جو دوسرون کے لئے حلت کی
کوئی صورت ہو اسوجہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مومنین کے والد روحانی ہین اور ہر والد
جسمانی کی منکوحات کی حرمت مصرح ومسلم ہے اعنی بحکم ولاتنکحوا ما نکح آباءکم منکوحات والد
جسمانی کی حرمت مین کچھ کلام نہین وہ منکوحات مخاطبین کی والدہ ہون یا غیر ہون غرض
جب والد جسمانی کی یہ رعایت ہے کہ اُنکی والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاب
بھی اُنپر حرام ہین تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام ومحترم ہونگی باقی رہی
یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہووین مدخولہ بہا ہون کہ نہون اور منکوحات
والد روحانی مین مدخولہ بہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخولہ بہا حلال رہین حالانکہ تفاوت مراتب
ابوتین اس بات کو مقتضی تہا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی مین ہوتا سو اس کا
جواب انشاء اللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض اور مضامین ہین ادہر
کان رکہیے اور مضامین مسطورہ سے سینہ بہریے سنیئے کہ اس ناکام ہیچمدان نے
بعد تسوید تقریر ابوت نبوی صلعم جو جملہ وازواجہ اُمہاتہم اور جملہ النبی اولی بالمومنین
من انفسہم سے محض بہدایت خداوندی ثابت کیا تہا بغرض اطمینان وتصدیق مولانا و
مخدومنا سر دفتر طریقت زیب شریعت مولانا رشید احمد گنگوہی سلمہ اللہ تعالی وادام

فیوضہ کی خدمت مین عرض کی تو یون ارشاد فرمایا تفسیر مدارک مین ہے کہ ایک قراءۃ مین
مابین جملتین اعنے جملہ النبی اولی بالمومنین من انفسہم اور جملہ وازواجہ امہاتہم ایک اور
جملہ وہواب لہم بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کرون کہ کسقدر شادمانی ہوئی یہ
ہیچمدان تو تصدیق مسطور ہی کو غنیمت جانتا تہا اپنی یہ قدر و منزلت نہ تھی کہ خود عالم بالاسی
میرے کلام کی تصدیق کیجائیگی لیکن الحمدللہ ثم الحمدللہ اسبات کو سنکر اطمینان ہوگیا پھر بنظر
مزید اطمینان مدارک وبیضاوی ومعالم کو دیکھا تو جو مولانا نے فرمایا تھا وہی نکلا بالجملہ
جملہ النبی اولی بالمومنین من انفسہم جملہ وازواجہ امہاتہم کے لئے بمنزلہ علت ہے اور جملہ
وازواجہ امہاتہم اُسکے لئے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ وہواب لہم کو بھی ملحوظ رکھا جائے
تو اول ثانی کے لئے علت یا ثانی اول کے لئے تفسیر ہے چنانچہ تقاریر گذشتہ سے اس
بیان کی تصدیق واضح ہے پھر جملہ وازواجہ امہاتہم جملہ وہواب لہم پر متفرع اعنی یہ
علت ہے تو وہ معلول ہے اب ناظرین اوراق کی خدمت مین یہ عرض ہے کہ رسول اللہ
صلعم کی حیات کا ذاتی ہونا تو بوجہ ابوت رسول اللہ صلعم جو لوازم منشائیت روحانی سی ہے
ثابت ہوگیا اور وہ جو ہمنے دعوی کیا تھا کہ اگر موافق اقوال مشہور حرمت ازواج مطہرہ ثمرہ
امومت ازواج مطہرات ہے نتیجہ حیات سرور کائنات نہین تب بھی کچھ حرج نہین کیونکہ امہات
المومنین ہونا ازواج کا خود ثمرہ حیات ہے چنانچہ بخوبی مدلل ہوگیا مگر یہ بات بھی موجب
خراش دل پاش پاش ہے کہ حرمت ازواج مطہرہ رضی اللہ عنہن اور عدم توریث اموال
نبوی صلعم اور سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام موافق تحقیق گذشتہ فقط مضامین مذکورہ
بالا سے موجہ و مدلل نہین ہو سکتے وجہ اسکی یہ ہے کہ تحقیقات مشارالیہا سے فقط ضرورت
و دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلعم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ حیات
جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہین اس لئے یہ گذارش ہے کہ واقعی قدر مذکور دعاوی مذکورہ کی اثبات
کے لئے کافی نہین اور مین نے بھی اب تک یہ دعوی نہین کیا کہ یہ تقریب تام ہے مگر اسکو کیا کیجئے

کہ مطالب مذکورہ بے مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہین ہو سکتے تھے اس لئے بطور تمہید
اول جو کچھ مسطور ہوا مسطور ہوا بعد تمہید مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضروریہ معروض ہین
کان لگا کر سنیئے کہ موت وحیات مین تقابل کا انکار تو ہو ہی نہین سکتا اگر کلام ہو تو تعیین
تقابل مین کلام ہو سو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب وسلب تو اسکے ہو ہی نہین سکتا ہو
نہو تقابل تضاد یا تقابل عدم وملکہ ہو تقابل تضائف کے نہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات
کا تعقل موت پر موقوف نہین اگر تقابل تضائف ہوتا تو طرفین کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا
اور تقابل ایجاب وسلب ہو تو یہ معنی ہون کہ موجودات مین کوئی چیز ایسی نہو جسپر حیات یا
موت بحمل مواطات صادق نہ آئے سو اول تو احیاء واموات ہی ایسے ہین کہ انپر حیات وموت
دونون صادق نہین آتے دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات وموت چھوڑ حی ومیت
کا اطلاق بھی نہین کر سکتے چنانچہ ظاہر ہے ہان تقابل تضاد وتقابل عدم وملکہ ہے اسمین بحسب
ظاہر تو تقابل عدم وملکہ غالب معلوم ہوتا ہے اور باعتبار اشارۂ آیت خلق الموت والحیوٰۃ
الخ اور حدیث ذبح موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات
اور وجودات مین سے ہے اعدام کو اس سے کیا سروکار بہر حال یہ دو احتمال ہین
سو ان مین سے جونسا احتمال مسلم ہو ہمارا مطلب انشاء اللہ نکل آئے گا ہان یون سمجھکر
کہ جہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھکر اس باب مین کچھ اشارہ کر جائین
بالجملہ مابین موت وحیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم وملکہ بہر حال بہرچہ بادا باد
رسول اللہ صلعم اور مومنین کی موت مین بھی مثل حیات فرق ہے ہان فرق ذاتیت
وعرضیت متصور نہین وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی
بوجہ ذاتیت قابل زوال نہین اور حیات مومنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے
اس لئے وقت موت حیات نبوی صلعم زائل نہوگی ہان مستور ہو جائے گی
اور حیات مومنین ساری یا آدہی نہائی زائل ہو جاوے گی سو در صورت تقابل عدم

و ملکہ اس استتار حیات مین رسول اللہ صلعم کو تو مثل آفتاب سمجھیئے کہ وقت کسوف قمر
لیے اوٹ مین حسب مزعوم حکما اُس کا نور مستور ہو جاتا ہے زائل نہین ہوتا یا مثل شمع
چراغ خیال فرمایئے کہ جب اُسکو کسی ہنڈیا یا مٹکے مین رکھکر اوپر سے سرپوش رکھدیجیے
تو اُسکا نور بالبداہتہ مستور ہو جاتا ہے زائل نہین ہوجاتا اور در بارہ زوال حیات مومنین
کو مثل قمر خیال فرمایئے کہ وقت خسوف اُسکا نور زائل ہو جاتا ہے فقط وہ صقالت و صفائی
اصلی باقی رہجاتی ہے یا مثل چراغ سمجھیئے کہ گل ہو جانے کے بعد مین نور بالکل نہین رہتا
البتہ روغن یا فتیلہ یا کسیقدر تھوڑی دیر تک سر فتیلہ مین آتش باقی رہجاتی ہے اور در صورت
تقابل تضاد رسول اللہ صلعم کے استتار حیات کو تو ایسا سمجھیئے جیسے معمولی برودت آب سرد
گرم کرنیکے وقت حرارت آتش سے دبجاتی ہے اور زوال حیات مومنین کو ایسا سمجھیئے کہ خاک
و پتھر و چوب وغیرہ اول کسیوجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سرد ہون پھر بوجہ حرارت آفتاب
یا استعمال نار گرم ہو جائین آب سرد کی سردی معمولی جو وقت نہ ہونے اسباب حرارت کی ہوتی
ہے آگ سے گرم کرنیکے بعد زائل نہین ہوجاتی البتہ زیر پردہ حرارت مستور ہو جاتی ہے ورنہ
زوال محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ نہو گی صفت عرضیہ ہو گی جسکے لئے کوئی
موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات
واجب ہے مگر ہم دیکھتے ہین کہ برودت معمولی کے لئے کوئی سبب خارجی نہین بلکہ بعد
مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عائد حال آب ہوتی
ہے اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہین
ہوتی اقتضاے ذات آب ہے اور خاک پتھر چوب وغیرہ مین ظاہر ہے کہ دونون حالتین
خارج ہی سے آئین ہین خدا داد ہین خانہ زاد نہین ایک جاتی ہے تو دوسری اُسکی جگہ آجاتی
ہے اور اگر اس مثال مین دربارہ انطباق حال کچھ خلجان ہے تو ہم اول تو آب سرد ہی کو
پیش کرتے ہین پر باین شرط کہ اول بوجہ برف وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ

بارد ہوا اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ گرم کرلین یا اول بوجہ آتش وغیرہ
اسباب حرارت حد اصلی سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیلہ برف مثلا حد اصلی سے زیادہ سرد
کرلین ان دونون صورتون مین ظاہر ہے کہ دونون کیفیتین جیسے باہم متضاد ہین ایسے ہی
دونون اصلی نہین دونون کی دونون عرضی ہین بوسیلہ اسباب خارجہ جنمین یہ صفتین بالذات
پائی جاتی ہین آب مذکور مین بالعرض آجاتی ہین اور بوجہ تضاد مذکور مجتمع نہین ہوتین ایک
زائل ہولیتی ہے تب دوسری کیفیت اُسکے قائم مقام ہوتی ہے دوسری اور مثالین
بہت ہین کپڑا چاندی بذات خود سپید ہین اور شنجرف سونا بذات خود سرخ ہین نیل بذات
خود نیلا ہے اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہین انھین سے بعض اشیاء پر اور رنگ چڑھا
لیتے ہین چاندی پر سنہرا جھول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ مین رنگ لیتے ہین اور سونے
پر روپیلا جھول دیکر رنگ اصلی چھپا دیتے ہین ان صورتون مین کسی عاقل کے نزدیک اشیاء
معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہین ہو جاتا ہان اس مین بھی کچھ شک نہین کہ عارضی رنگون کے
نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہین الوان عارضہ کو بوسیلہ آب یا سوہان وغیرہ جدا کر کے
سوائے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھا دین
کپڑے کو کسی اور رنگ مین رنگ لین اور چاندی سونے پر اول جھول کو ریت کر دوسرا
کوئی اور جھول کرلین تو بیشک لون اول زائل ہو جاویگا اور رنگ ثانی اُسکے قائم
مقام ہو جاویگا اب بعد اسکے کہ کیفیت استتار و زوال حیات دلنشین ہوگئی ہم کچھ اور
آگے بڑھتے ہین اور مضامین باقیہ ضروریہ کو عرض کرتے ہین اہل عقل مین سے کسی کو اسمین
تامل نہوگا کہ حیات اولاد بالذات صفات روح مین سے ہے اور ثانیاً و بالعرض بوسیلہ تعلق
معلوم الوجود مجہول الکیفیت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی
جسم عنصری پر عارض ہو جاتی ہے ورنہ جسم بذات خود موصوف بالحیاۃ نہین بلکہ مثل آب گرم
کہ بوسیلہ آتش گرم ہوکر تا وقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم عنصری بھی

بوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت روح زندہ رہتا ہے پھر جیسے پانی بعد زوال
مجاورت و مقارنت مذکورہ شیئاً فشیئاً ٹھنڈا ہو کر اپنی حالت اصلیہ پر آجاتا ہے بدن حیوانی
بھی بعد زوال تعلق مذکور شیئاً فشیئاً اپنی حالتین بدلکر جمادیت اصلیہ پر آجاتا ہے غرض حیات
کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور بہ نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر تھا اب اسکی تحقیق چاہیئے
کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے سو مخدوم من اول تو خداوند
کریم ارشاد فرماتے ہین وماکان لنفس ان تموت الخ اور کل نفس ذائقۃ الموت ان دونون
آیتون مین انتساب موت الی النفس ہے جس سے نفس یعنی روح کا معروض موت
ہونا صاف آشکارا ہے دوسرے تقابل مین اتحاد محل معتبر ہے سو ارواح و اجسام دونو کی
حیات کے مقابلہ مین ایک موت بھی ہوگی فرق ہوگا تو یہی ہوگا کہ کہین موت ساتر حیات
ہو کہین رافع و مزیل ہو ہان اجسام مومنین امت کی موت کے لئے بھی کچھہ ضرورت نہین کہ
اول عروض موت روحانی یا زوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی
کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے قمر مشرق سے مغرب کو جاتا ہے اور اس حرکت مین ایک قطع زمین سے
تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے زائل بھی ہوتا ہے کچھہ تو بوجہ کرویت ارض یہ بات
ضرور ہے اور کچھ بوجہ حیلولت در و دیوار و ابر و غبار یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات
زمین کا بے نور ہو جانا اس صورت مین ویسا ہی ہے جیسا وقت خسوف تام پر وقت خسوف
اول یہ صدمہ بے نوری قمر کو پہونچتا ہے پھر اسکے باعث قطعات زمین بے نور ہو جاتے
ہین اور در صورت زوال تعلق دامن حال قمر تک کوئی صدمہ نہین پہونچتا البتہ قطعات
زمین بے نور ہو جاتے ہین رہا جسد اطہر حضرت ساقی کوثر صلعم سو ہر چند اسکی موت کی بھی
دو صورتین ہین ایک تو وہی عروض موت دوسرے زوال علاقہ روح اقدس و جسد مقدس
صلعم بالجملہ انفکاک علاقہ فیما بین روح پاک و جسد مصفے ممکن ہی اور کیون نہو جو حادث ہی اسکا
زوال بھی ممکن ہی اور اسکا عدم بھی وجود کی برابر رتبہ امکان مین امکان رکھتا ہی لیکن عالم اسباب مین

کسی سبب کے ساتھ ارتباط سببیت نہین یعنے جیسے عالم اسباب مین تنویر ارض وسما کے لئے شمس وقمر احراق اجسام سوختنی کے لئے آتش حرارت پرورو تبرید کے لئے آب تسکین خاطر کے لئے جواب باصواب خدای مسبب الاسباب نے بنایا ہی اس طرح قطع علاقہ روح اطہر حضرت ساقی کوثر صلعم کے لئے کوئی سبب نہین بنا یا وجہ مطلوب ہے تو سنیئے روح کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیل روح ہے رفتار و گفتار داد و دہش مثل ابصار و استماع سب اسی پر موقوف ہین غرض بغرض اتمام فاعلیت اور تکمیل بشریت تعلق بدن کی روح کو ایسی طرح حاجت ہے جیسے بغرض کتابت کاتب کو قلم کی ضرورت ہے یا نجار کو تیشہ وغیرہ کی حاجت ہو اگر یہ آلہ بدن نہو تو روح اپنے تمام اعمال و افعال مین مثل معذوران بے دست و پا معذور ہے بالجملہ مقصود بالذات علاقہ بدنی سے اتمام فاعلیت ہے اور انفعال اگر پیش آجائے مثلا اگر کوئی شخص بوسیلہ بدن کسی ضارب کا مضروب ہو جائے تو یہ غرض اصلی نہین اور زیادہ توضیح منظور ہے تو سنیئے کمالات دو قسمین ہین ایک کمال علمی دوسرا کمال عملی کمال علمی بذات خود مقصود نہین بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال عملی ہے ہان حصول کمالات عملی بے وساطت کمال علمی متصور نہین اسلئے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے چنانچہ خدا کی معرفت بغرض خوف وشوق مطلوب ہے اور خوف وشوق بغرض امتثال امر اور علوم شریعت و طریقت کا بغرض عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے باینہمہ خداوند تعالی شانہ کا یہ ارشاد وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون یا وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم دوسرے ان اکرمکم عند اللہ اتقکم وغیرہ آیات سب اسی جانب مشیر ہین علاوہ برین عامل بے علم کا محمود خلائق ہونا اور عالم بے عمل کا مطعون عالم ہونا سبھی جانتے ہین پھر دیکھیئے اس سے کیا نکلتا ہے غرض یہ امر بدیہی ہی کہ علم آلہ عمل ان سب سے زیادہ یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کی حق مین فقط حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے چنانچہ فرماتے ہین خلق الموت والحیوۃ لیبلوکم ایکم احسن عملا

جملہ لیبلوکم ایکم احسن عملاً سے صاف ثابت ہے کہ عمل اصل ثمرہ حیات ہے اور مطلوب
بالذات ہے سو حیات کا عمل مین موثر ہونا تو محتاج بیان نہین رہی موت اُسکا خوف اور
پھر ایمان بعث جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی امر نہین اسوجہ سے رسول اللہ
صلعم نے یہی ارشاد فرمایا ہے اکثروا ذکر ہاذم اللذات الموت بالجملہ حیات اصلی منشاء اعمال
اور سیلۂ اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال کے لئے مادہ قریب ہے اور موت
بالذات تو مانع عمل ہے پر بالتبع مقتضی اعمال ہو جاتی ہے چنانچہ مذکور ہوا اسوقت حاصل حیات
قدرت ذاتی علے الاعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہو گا یعنے قدرت عملیہ اور قوت
اختیاریہ کار کر جاتا ہو گا اور مورد حیات و موت اصل مین قوت عملی اور قدرت اختیاری ہو گی
چنانچہ آیت اللہ یتوفی الانفس حین موتہا والتی لم تمت فی منامہا فیمسک التی قضی علیہا الموت
ویرسل الاخری الی اجل مسمی بھی بالالتزام اس دعوی کی مصدق ہے اس لئے کہ امساک
وارسال صلوح حرکت کو مقتضی ہین سو عمل مین بجز حرکت اور کیا ہوتا ہے بالجملہ حیات
و موت امساک وارسال قوت عملی ہے قوت علمی کو اس مین کچھ دخل نہین
اگرچہ اہل ظاہر بقاء علم و زوال علم کو حیات اور موت پر موقوف سمجھتے ہین اسیکہ سے امکان
ادراک ثواب وعقاب قبر اموات کے لئے مسلم ہو گیا ہو گا مگر اسقدر ملحوظ خاطر ناظران
اوراق رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال روحانی اور
افعال قلوب کے لئے حیات روحانی بالفعل چاہیئے اور اعمال جسمانی کے لئے حیات
جسمانی بالفعل لازم ہے باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت عملیہ ہے اور حیات
جسمانی بالفعل جو تعلق قوت عملیہ مذکورہ بالبدن ہے اور چیز ہے اُن مراتب بالفعل کے
زوال سے ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہین آتا جو یہ شبہہ ہو کہ عجز عن الاعمال عدمی
ہے سو اگر یہی عجز حقیقت موت ہے تو یہ بات تو رسول اللہ صلعم کی نسبت بھی
واجب التسلیم ہو گی پھر وہ دعوی حیات روحانی و جسمانی کیونکر ثابت کیجیئے گا علاوہ

بریں عجز اصلی اور ہے اور عجز خارجی اور یہان بوجہ عروض امر خارجی کہ حقیقت مین اسی کو درصورت تضاد موت کہنا چاہیئے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی زورآور کے دبا لینے سے کمزورون سے بعض افعال صادر نہین ہو سکتے اور بظاہر عاجز سمجھے جاتے ہین اور وہ مردہ نہین کہلاتے ایسے ہی رسول اللہ صلعم اور انبیا اکرام کو بوجہ عروض موت یا عدم اسباب ارسال باعتبار خارج عاجز سمجھیئے اور میت سمجھیئے باعتبار اصل حقیقت عاجز اور میت خیال نفرمایئے جب یہ مقدمہ ممہد ہوچکا تو بغور سنیئے کہ تعلق کی دو قسمین ہین ایک تعلق فعلی اور فاعلی اور دوسرا تعلق انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق آفتاب کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے یا مثلاً نور کا تعلق شمع وچراغ کے ساتھ فعلی اور چراغ وشمع کا تعلق اسی نور کے ساتھ فاعلی اور زمین وغیرہ کے ساتھ اُسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اُسی نور کے ساتھ منفعلی ہے اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے بھی اسکی طرف اشارہ گذرا کہ فاعل ومنفعل کے بیچ مین کوئی شئے حائل وحاجب ہوتی ہے تو وہ شے مانع تعلق انفعالی ومنفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہوجاتی ہے اور منفعل ہوجاتی ہے پر مانع تعلق فعلی وفاعلی نہین ہوتی اس طرف شان وحدہ لاشریک لہ ہوتی ہے اور کیون نہو خداوند خالق کو جمیع قوی افعال اور افعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور اُن مبادی اور قوی اور افعال کو اُسکے ساتھ تعلق فعلی ہے سو جس کو یہ شان میسر آتی ہے اُسکے لئے بقدر مرتبہ شان وحدہ لاشریک لہ بھی حاصل ہوجاتی ہے مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع وچراغ اور زمین کے مابین حائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق منفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اُس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف مین لے آتا ہے آفتاب وشمع چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور رہتا ہی

اُس مین کچھہ فرق نہین آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے اس لئے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی یعنے حائل و حاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہین جتنا روکتے جاوٗ فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا مین بند کر دیجے تو وہ نور منتشر جو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندمج ہو کر فقط ہنڈیا ہی مین سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت مین بہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہو تا زیادہ روشن ہو گی مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت سابق شدید ہو گا اور اگر بالفرض کوئی چیز ما بین فاعل و منفعل حاجب و حائل تو نہو پر شرائط انفعال مفقود ہو جائین مثلاً تقابل و تحاذی فوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اسوقت گو تعلق اول شدید و مستحکم نہو پر زوال و نقصان بھی متصور نہین ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت تو حسب تحقیق سابق ارسال و امساک قوت عملی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے چنانچہ ابھی عرض خدمت کر چکا ہون تو اس صورت مین مانع تعلق قوت عملیہ بالاعمال تو متصور ہو گا پر منع تعلق قوت عملیہ بالبدن جو مبدا افعال اور منشاء حیات ہی متصور نہین ہان اگر تعلق قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ فقط تعلق فعلی و فاعلی نہو بلکہ تعلق انفعالی اور منفعلی بھی ہو تو اُسوقت گو بجہت فعل و فاعل قوت مذکورہ کے تعلق کا ارتفاع ممتنع ہو پر بجہت انفعال و منفعل متصور ہے سو یہ بات حیات جناب سرور کائنات صلعم کے ساتھ تو متصور نہین کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہین کسی دوسرے کا طفیل نہین پر بہ نسبت حیات امت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک صلعم کو موافق مقتضائے تحقیقات سابقہ ابدان مومنین کے ساتھ تو تعلق انفعالی و منفعلی ہے اور آپ کے بدن اطہر کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی ہے اور بناء حیات و موت قوت عملیہ پر ہی اور وہ قوت آپ مین ذاتی اور سوا آپکے اور ومین عرضی ہے

سو اس کو اگر ابدان مومنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو لاجرم رسول اللہ صلعم کے اعتبار سے
انفعالی اور افعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدان مومنین کی ایسی مثال
ہوگی جیسے آئینہ کہ ادہر سے آفتاب کے مقابل اودہر زمین وغیرہ سے آمنا سامنا سو جیسے
آئینہ اور زمین کے بیچ مین کوئی چیز حائل ہو جائے تو پھر نور خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف
سمٹ جاتا ہے زمین کی طرف آدہا رہے نہ تہائی اور اگر کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین
حائل ہوتی ہے تو پھر وہ نور آئینہ سے چھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کیطرف ہو لیتا ہے
مگر درصورتیکہ جسم حائل مابین آفتاب وآئینہ حائل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی بے نور نہین ہوتا
زمین بھی بے نور ہو جاتی ہے سو اگر موت امر وجودی ہے اور موت وحیات مین باہم تقابل
تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے چنانچہ آیات واحادیث اسپر دال ہین تو پھر موت
مومنین کی تو یہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلعم اور مابین معروضات ارواح مومنین
جنکی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ چارہ نہین وہی امر وجودی حائل ہو جائے اور
تعلق حیات نبوی صلعم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور
اسوجہ سے وہ تعلق فعلی بھی جو ابدان کے ساتھ حاصل تھا مقطوع ہو جائے اور موت
حقیقی ظہور مین آئے اور اگر موت امر عدمی ہے اور باہم تقابل عدم وملکہ ہے تب اُسکا
انجام یہی ہوگا کیونکہ انفکاک تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس حضرت سید ابرار صلعم
اور معروضات ارواح مومنین حاصل ہے ضرور ہے مگر بہرطور تقابل تضاد ہو یا تقابل
عدم وملکہ انفکاک علاقہ انفعال حیات ومنفعلی معروضات جسم کے بیجان ہو جانے کو
مستلزم ہے کیونکہ معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہین تب تو حال ظاہر ہے اسوقت
مثال انفعال وفعل وفاعلی ومنفعلی نور وآئینہ سراپا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ
سوا اجسام کے اور کچھ ہین اور یہی حق معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ثبوت ارواح پہلے
سے ثابت معلوم ہوتا ہے تب بیش بمین نیست کہ قوت عملیہ روح کو بدن کے

ساتھہ یہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے انفعالی نہین چنانچہ پہلے معروض
ہو چکا اس صورت مین یہ تعلق فرع انفعال نہو گا بلکہ مثل تعلق نور جو آفتاب کے ساتھہ
حاصل ہے اول سے فعلی ہو گا سو اسمین ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ
اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھہ نہو گا تو ابدان کے ساتھہ بھی نہو گا کیونکہ تعلق کے لئے
اول وجود متعلق ضرور ہے بالجملہ اس صورت مین اور بھی تخفیف تصدیع و تقلیل خلجان
ہے مگر اس بنار پر یہ بات خوب روشن ہو گی کہ مابین روح اطہر حضرت سرور عالم صلعم اور
جسد مطہر جناب رسالت مآب صلعم کسی حائل اور حاجب کی گنجایش نہین جو موت بمعنے
انقطاع علاقہ حیات متصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق تازہ فعلی ہے اور اس علاقہ
کے انقطاع کی کوئی صورت نہین پھر مداخلت مانع و حاجب ہو تو کیونکر ہو اس صورت
مین یہ فرق ہاتھہ لگا کہ تعلق حیات و بدن نبوی صلعم قابل انفکاک نہین پھر موت جسمانی حضرت
حبیب ربانی جو کسیطرح قابل انکار نہین بجز اسکے متصور ہی نہین کہ حیات مذکور زیر پردہ موت
مستور ہو جائے اور موت جسمانی حبیب ربانی صلعم مین بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلعم
استتار حیات بدستور مسطور سمجھی جائے اور موت مومنین بآیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ
جسمانی انقطاع علاقہ حیات ہو ہان یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس
علاقہ فعلی کو بھی توڑ دے اس لئے کہ جیسے نور مقتضائے ماہیت آفتاب اعنی جسم کروی
نہین ورنہ ہر کرہ یا ہر جسم نورانی ہوا کرتا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات
مذکور ممکن الانقطاع ہے لازم ماہیت نہین رسول اللہ صلعم کے بدن مبارک کے حق مین لازم
وجود خارجی اور دائم بدوام ذات الموضوع ہے اور مومنین کے ابدان کے حق مین محمول عرفیہ
عامہ یعنے دائم بشرط انفعال اسلئے ممکن ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم بیوجہ اور علاقہ روح
و جسد مومنین بے زوال انفعال معروضات توڑ ڈالین مگر وعدہ آلہی یہی ہے کہ علاقہ روح
و جسد نبوی صلعم منقطع نہو گا چنانچہ ولاان تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدًا بعد ملاحظہ اجازت عامہ

جو درصورت موت ازواج آیۃ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعۃ
اشھر وعشرا سے دربارہ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اسپر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم
آیۃ یتوفون منکم تو بعد عدت درصورت زوال حیات انقطاع نکاح پرشاہد ہے اور آیۃ ولاان
تنکحوا ازواجہ حرمت نکاح ازواج مطہرات پر الی الابد دال ہے پھر تطبیق کی بجز اسکے اور کیا
صورت ہے کہ نکاح منقطع نہوا ہو اور بقا نکاح نے بقاء علاقہ روح وجسد متصور نہیں مگر
اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اموال شہداء بقدر میراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع
سے ثابت ہے انقطاع حیات پر دال ہے ادہر آیت کل نفس ذائقۃ الموت ذوق موت
پرشاہد ہے سو یہ بات کہ انقلاع حیات بھی ہوا اور ذوق موت بھی ہو جبھی متصور ہے
کہ مابین حیات شہداء اور حیات نبوی صلعم جو مبداء حیات مونہیں ہے حجاب موت حائل ہو
پھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس حجاب کو رفع کرکے چاہیں تو یونہیں کہیں چاہیں کسی اور بدن
کے ساتھ جوڑ دیں اور بظاہر شہداء کے لئے یہی ہوتا ہے چنانچہ احادیث مشعرہ ادخال
ارواح فی طیر خضر اور لفظ عند ربھم جو آیۃ لاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا میں واقع ہے اس
پردال بھی ہیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اول انفعال مذکور بھی زائل ہو جاے پھر نئے
سرسے ایجاد وانفعال کے بعد ابدان طیور خضر کے ساتھ علاقہ لگا دیں اور یہی تعلق حیات
شہداء کے لیئے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے جو چارہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تعلق مابین
ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے گو علاقہ مابین روح نبوی صلعم وارواح
شہداء جو سرمایہ حیات شہداء ہے بحال خود باقی رہے اور اسوجہ سے حیات روحانی تو زائل
نہو پر حیات جسمانی شہداء منقطع ہو جائے اور یہ انقطاع بوجہ انقباض وانقلاع روح
ہو جنکے باعث حیات روحانی شہداء وقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت موت
ہو الغرض آیۃ کل نفس ذائقۃ الموت اور آیۃ لاتحسبن الذین الخ دونوں جمع ہیں اور پھر انبیاء
وشہداء کی حیات میں تفاوت رہی یعنے شہداء میں جو حیات روحانی وقت موت جسم خاکی سے

کچھہ تعلق باقی نہ رہے اور اسوجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث
لازم نہ آئے لیکن ہرچہ بادا باد بعد موت نہ ارواح شہدا رکو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی
رہتا ہے نہ ارواح اور مومنین کو اتنا فرق ہے کہ بمجرد انقطاع علاقہ جسد اول یا بعد چندے شہداء
کی ارواح کو تو اور ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے اُنکو حیات روحانی
وجسمانی دونون حاصل ہو جاتی ہین اور باقی مومنین امت کے لیئے اس نقصان کی کچھہ مکافات
نہین کیجاتی بہرحال ابدان دنیا سے دونونکو کچھہ تعلق نہین رہتا پھر اشیاء متعلقہ ابدان دنیوی
سے تو تعلق کہان جو اُنکے اموال وازواج کو جون کے تون اُنہین کے ازواج واموال سمجھے
جائین اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثون کو تقسیم وتصرف کرنے کی ندین کیونکہ اموال
وازواج دنیوی دونون کو انہین ابدان کی ضرورت کے رفع کرنیکے لیئے بنایا ہے ازواج سے
قضاء حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہین ابدان کی حاجت ہی اموال دنیا سے بدل ما یتحلل
وغیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہین ابدان کے اجزا متحللہ کا بدل ہوتا ہے ابدان جنت کو خواہ از قسم ابدان
طیور خضر ہون یا از قسم غیر ان ازواج واموال سے کچھہ انتفاع نہین ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع
ہے تو وہین کی ازواج واشیاء سے انتفاع ہے الغرض یہ چیزین ارواح کو تبقاضائے تعلق جسمانی
مطلوب ہوتی ہین بذات خود مطلوب روحانی نہین اس لئے بعد انقطاع علاقہ جسمانی ازواج
واموال کے ساتھہ جو علاقہ تھا بدرجہ اولی منقطع ہو جائیگا اور باوجود حیات شہدا اُنکی ازواج
کو مثل ازواج دیگر مومنین امت بعد انقضائے عدت اختیار نکاح ہوگا اور اُنکے اموال متروکہ
مین میراث بدستور معلوم جاری کیجائیگی ہان علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہین ہوتا
اسلئے ازواج نبوی صلعم اور نیز اموال نبوی صلعم بدستور آپ کے نکاح اور آپ ہی کی
ملک مین باقی ہین اور اغیار کو اختیار نکاح ازواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہین
بالجملہ موت انبیاء ع اور موت عوام مین زمین وآسمان کا فرق ہے وہان استتار حیات
زیر پردہ موت ہے اور یہان انقطاع حیات بوجہ عروض موت ہے اگر موت ضد حیات

اور صفت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور ملکہ حیات ہو اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے
کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم صلعم کو جدا خطاب کر کے ارشاد فرمایا انک میت اور
سوا آپ کے اورونکو بھی جدا ارشاد فرمایا انہم میتون اور مثل جملہ لاحقہ ثم انکم یوم القیمۃ عند ربکم
تختصمون سب کو شامل کر کے یون ارشاد نہ فرمایا کہ انکم میتون بالجملہ جیسے حیات نبوی صلعم
اور حیات مومنین امت مین فرق ہے چنانچہ اسکے اثبات کے لئے تقریر وافی اور تحریر شافی
کافی اوراق گذشتہ مین گذر چکی ہے ایسے ہی موت نبوی صلعم اور موت مومنین مین بھی فرق
ہے اور بوجہ فرق بین الموتین وہی فرق بین الحیاتین ہے اور اسی بنا پر لازم ہے کہ نوم
نبوی صلعم اور نوم مومنین مین فرق ہو اس لئے کہ النوم اخو الموت چنانچہ خداوند کریم نے
بھی اپنے کلام پاک مین موت اور نوم دونون کو ایک سلک مین کھینچا ہے اور ایک ذیل مین
داخل کیا ہے فرماتے ہین اللہ یتوفی الانفس حین موتہا والتی لم تمت فی منامہا جب دونون
کی حقیقت توفی اور امساک ہوئی چنانچہ ارسال کا تقدم امساک پر دال ہے جیسے موت
تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت امساک موت ہوگا وہی حال وقت
امساک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہوگا اُس کی نوم کے وقت
بھی استتار ہی ہوگا فرق ہو تو شدت استتار وضعف استتار ہو یا یون کہئیے کہ موت
مین سترہ قوی اور کثیف ہو اور نوم مین سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہان وقت
موت انقطاع حیات ہو وہان وقت نوم بھی انقطاع حیات ہو فرق ہو تو یہ ہو کہ موت
مین انقطاع تام ہو اور نوم مین من وجہ انقطاع ہو اور من وجہ اتصال بحال خود باقی
رہے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے نوم مین بھی استتار حیات ہی ہوگا اور اس صورت
مین حسب قرارداد سابق وقت استتار حیات مین اور قوت آجائے اور خواب مین
اور وحی بیداری مین کچھ فرق نہو چنانچہ آنحضرت صلعم کا کلام اس ہیچمدان کی تصدیق
کرتا ہے فرماتے ہین تنام عیناي ولاینام قلبي او کما قال لیکن اس قیاس پر دجال کا

حال بھی یہی ہونا چاہیئے اسلیئے کہ جیسے رسول اللہ صلعم بوجہ منشائیت ارواح مومنین جسکی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہین متصف بحیات بالذات ہوئے ایسے ہی دجال بھی بوجہ منشائیت ارواح کفار جسکی طرف ہم اشارہ کر چکے ہین متصف بحیات بالذات ہو گا اور اس وجہ سے اُسکی حیات قابل انفکاک نہو گی اور موت ونوم مین استتار ہو گا انقطاع نہو گا اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیاد جس کے دجال ہونیکا صحابہ کو ایسا یقین تھا کہ قسم کہا بیٹھتے تھے اپنے نوم کلو ہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلعم نے اپنی نسبت ارشاد فرمایا یعنے بشہادت احادیث وہ بھی یہی کہتا تھا کہ تنام عینای ولا ینام قلبی اور اس وجہ سے خیال مذکور یعنے دجال کا منشاء ومولد ارواح کو کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ ترجیح ہوا جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوتا جاتا ہے یہ سارے مضامین اس بناپر معروض ہوئے کہ تعلق روح وبدن تعلق فعلی ہے اس مین بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلہ نور آفتاب بمعنی مبدا فعل قرار دیجے یا نہ بن پڑے تو اُٹھا رکھیئے اور اگر بایں نظر اس مین تامل ہو کہ فاعل اُسکو سمجھنا زیبا ہے جو مختار ومتصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت مین اطلاق فعل بدن پر زیبا نہین سو اول تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ خیالات قادح مطلوب مسطور نہین اسلیئے کہ تصرف جسم آفتاب فی النور ہے نہ تصرف نور فی جسم آفتاب پھر باایںہمہ فعل بمعنی مبدا فعل وفاعلیت سو ایسے ہی یہان بھی خیال فرمایئے گو کارخانہ تصرف بالعکس ہو علی ہذا القیاس فعل سے مبدا فعل مراد ہی سو اس قسم کا فعل اگر بدن کو بھی کہیئے تو کیا مضائقہ ہے آخر حرکات وسکنات کا ہی جسم مبدا اور اصل ہے غایۃ ما فی الباب امکان وعروض سہی سو یہ بات اور مبادی افعال مین بھی نہین خلق بمعنی مبدا خلق مین کیا کہیئے گا ایسے ہی علم آلٰہی بمعنے مبدا علم مین کیا کہا جائیگا اور یہ بھی نہ سہی بدن کے آلہ روح ہونے مین تو کلام ہی نہین اور تعلق آلہ وفاعل

تعلق فعلی سے سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے سو جب تعلق فعل
مین گنجایش مداخلت ثابت نہین تعلق آلات مین بدرجہ اولی گنجایش نہو گی اسوقت بحمد اللہ
جملہ مضامین متعلقہ حیات جسمانی انبیاء کرام خصوصًا سید انام صلعم سے فراغت پائی اور
محض بفضل ربانی اور بمدد ہدایت یزدانی مجھہ جیسا ہیچمدان نادان ایسے مقامات مشکلہ کی
یون صاف اپنا دامن بچالایا ورنہ اپنے حال کو کون نہین جانتا نہ ذہن ہے نہ فہم ہے
نہ محنت ہے نہ مشقت نہ فرصت ہے نہ فراغت نہ علم در سفینہ ہے نہ علم در سینہ فقط پیران
عظام اور اُستادان کرام کے انتساب کی بدولت امداد ربانی اور عنایت حبیب یزدانی صلعم
کارپرداز بندہ ہیچمدان ہوئی مگر مضمون امکان ثواب و عقاب قبر سربستہ رہا خوب واضح نہوا
گو اندفاع شبہ بفضلہ تعالی بخوبی تمام ہو گیا اس لیے کچھ اور سامعہ خراش حقائق شناس ہون
کہ یہ بات تو اچھی طرح روشن ہوگئی کہ وقت موت و خواب فقط قوت عملیہ کو روک لیتے ہین
اور حرکت کرنے نہین دیتے یعنے تعلق بالاعمال بوجہ موت ممتنع ہو جاتا ہے باقی رہی قوت
علمیہ اُسکا حال کچھ معلوم نہوا کہ اسمین کچھ فتور آجاتا ہے یا نہین سو بپاس خاطر اہل فہم کچھ
عرض کیا چاہتا ہون گو بدفہمون سے ڈرتا بھی ہون حقیقت حال یہ ہے کہ بحکم اشارہ
علیم حکیم اس باب مین تو چون و چرا کی گنجایش نہین ہے کہ حقیقت موت و نوم توفی
و امساک ہے اور اہل علم جانتے ہین کہ یہ دونون اس مقام مین متلازم ہین اسلیے کہ امساک
کے لیے تقدم ارسال لازم ہے پر ارسال کرنیوالا اگر امساک شے مرسل چاہے تو بے توفی
ممکن نہین چنانچہ ظاہر ہے مگر مفہوم ارسال و امساک بالالتزام حرکت شے مرسل و ممسک
کیجانب مشیر ہے اس لیے اگر روح بذات خود متحرک نہین تو روح مین ایک چیز ایسی چاہیے کہ
متحرک بالذات ہو یا بالعرض ہو مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالقسر مین کچھہ فرق نہین اگر ہو بھی
تو اتنی بات مین تو بیشک اشتراک ہی کہ دونون مین حرکت ذاتی نہین مگر جو غور کیا تو ترکیب
روحانی دو عنصر سے حاصل ہوتی ہی ایک مادہ علمی یعنی جس سے ادراک معلومات ہوتا ہی اور ہمنے

اوراق سابقہ مین اسکو مبدا انکشاف کہاہی دوسرے مادہ عملی جس سے صدور اعمال ہوتا
ہے اور اسکا نام مضامین سابقہ مین ہمنے قوت عملیہ رکہا ہے سوان دونون مین سے علم
مین تو بالذات حرکت نہین اگر کوئی شخص ایک جگہہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو
آنکہین لڑائے ہوئے بیٹھا ہو اور اُسکے سامنے سے آنے جانے والے گذر کرین تو بے اختیار
اُن سکو دیکھے گا ارادہ کرے یا نکرے چنانچہ بدیہی ہے اب دیکہیے کہ اس دیکہنے مین اسکی طرف
سے کچھہ حرکت نہین ہوئی لیکن بہر طور دیدار گذرندگان رہگذر بے ارادہ میسر آگیاہی اور یہ
کیا ہے ایک نوع کا علم ہی ہے اسیطرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمایئے اور مین کہتا ہون
اور کسی چیز کا خیال نفرمایئے مگر یہ تو خیال فرمایئے کہ اگر حرکت لوازم علم یا ضروریات علم مین سے
ہوتی تو ہر علم مین ضرور ہوتی ابصار آبصار ہی نے کیا قصور کیا ہے ہان بہت سے علم بعد حرکت
ہی میسر آتے ہین حالت رفتار مین جو چیزین مقابل ہوتی جاتی ہین وہ سب نظر آتی جاتی ہین
ظاہر ہے اگر یہ حرکت ہوتی تو علم بھی نہوتا اس لیئے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے
مگر جو حرکتین انسان سے بالارادہ صادر ہوتی ہین اُنکی دو قسمین ہین ایک ظاہری جیسے چلنا
پھرنا منہ کا ادہر سے اُدہر موڑنا دوسرے حرکت باطنی اور یہی مبدا حرکت ظاہری ہوتی ہے
اگر یہ نہو تو حرکت ظاہری اختیاری نہو مگر یہ کچھہ لازم نہین کہ جہان حرکت ظاہری اختیاری ہو
وہان حرکت باطنی بھی نہو بلکہ حرکت باطنی کبہی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنے حرکت ظاہری
اُس سے مطلوب نہین ہوتی جیسے اذکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم مین ہوتا ہے مگر بہرحال
سلسلہ حرکات ابتدا کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہوجاتا ہے
سو موصوف بحرکت باطنی جو کچھہ ہو اُسکو ہم قوت عملیہ کہتے ہین وہ بذات خود متحرک ہی کسی قاسر
کے قسر کسی عارض کے عروض کے باعث اُسکی حرکت نہین ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری
یہان ختم نہو کہین اور ختم ہوا کرے جب یہ بات متحقق ہوگئی کہ عنصر روحانی دو ہین ایک مادہ علمی
دوسرا قوت عملیہ اور پھر ان دونون مین سے علم بذات خود موصوف حرکت نہین اور حرکت پر

اُسکے تعلق کا مدار کار نہین چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت
عملیہ بذات خود متحرک ہے اور اسکے تعلق کی بنا بھی حرکت پر ہے اگر حرکت نہو تو پھر تعدی
قوت عملیہ کی کوئی صورت ہی نہین جو صدور اعمال ہو تو یہ بات آپ روشن ہوگئی ہوگی
کہ موت اور نوم مین جو امساک متحرک ہے فقط تعطیل قوی عملیہ ہوتی ہے اور اس وجہ
سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہین ہوتے مگر وہ علوم
جو بے حرکت عالم میسر آتے ہین اُنکے ممتنع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی ویسے ہی حاصل
ہونگے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے باقی حواس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہوجانا کچھ اسوجہ سے
نہین کہ مادہ علمی متحرک نہا اُسکو روک لیتے ہین بلکہ آنکھ سے ابصار انفتاح چشم پر موقوف
ہے اور وہ ظاہر ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ ابصار یعنے شعاع ابصار کو
روک لیا ہے تو ابصار بخروج اشعہ مین ابھی کلام ہے اور ہمنے مانا یہی حق ہے اور ہمارے
نزدیک بھی یہی حق ہے تو اسکا سبب یہ ہوگا کہ اشعہ خارجہ ادہر حدقہ چشم سے متصل ہین اُدھر
سے مبصر پر واقع ہین یہان سے لیکر وہانتک برابر شعاعین متصل ہوتی ہین مگر اتنی بات سے
یہ لازم نہین آتا کہ وہ شعاعین آنکھون ہی سے نکلی ہون بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ
اشیاء نورانی کی شعاعین اشیاء مبصرہ پر واقع ہوکر بوجہ انعکاس حدقہ چشم تک پہنچ جاتی ہین اور
پھر ذریعہ ادراک ہوجاتی ہین اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابصار مین انوار کی حاجت ہوتی ہے
ورنہ ابصار بخروج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت انوار خارجہ کی کوئی وجہ بن نہین پڑتی اور
احتمالات سے دعوی راست نہین ہوسکتا مگر ہان یون کہیے کیفیت ضرورت معلوم
نہین اور نہ اصل ضرورت اور کسی برہان سے ثابت ہے خیر اگر برہان شاہد ہے فبہا اور اگر
تجربہ پر بناء کار ہے تو اُسکی تصحیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو مینے عرض کی بلکہ ایسی عمدہ ہے کہ
سوا اس کے انشاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی متصور نہین اور ہمنے مانا ابصار بخروج
اشعہ ہی ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات مین ہے حرکت بالقسر اور بالارادہ مین نہین اور حرکت

بالارادہ جسم متحرک کے حق مین دیکھیئے تو حرکت بالقسر ہے کیونکہ جسم عین روح نہین مبائن ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالجسد نہین سو یہ حرکت اشعہ چشم ظاہر ہے کہ بالذات نہین اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہین یعنے تجدد ارادہ کسی اور تجدد کا اثر نہین بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اسلیئے کہ ارادہ قبل تعلق بین الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم الفعل ہوتا ہے یا یون کہیئے قبل التعلق بعدم الفعل ہوتا ہے بہرحال جو چاہیئے سو کہیئے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یہ ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت مین سوا ایک مقتضا کے اور کسی کا اقتضا ہی نہین ہوتا اور روقت حصول مقتضا اقتضاء بالحال نہین ہو سکتا اگر طبیعت کو بذات خود متحرک یعنے متجدد کہین تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل ہو جائے ہان ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہین بالجملہ یہ اندھا فاعل جسکو حکما طبیعت کہتے ہین ایک خیال غلط ہے حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور محرک مخفی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی یعنے خداوند کریم نے متحرکات طبعیہ مین ارادہ رکھا ہو اور ہمکو معلوم نہو پھر بعد زوال قسر قاسرہ اجسام اور متحرکات جنکی حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہون بالجملہ تجدد ذاتی سوا ارادہ کے اور کسی مین نہین اور یہ بھی نہ سہی خاص ابصار مین حرکت ہی ہو اور خواب اور موت مین بلکہ جب کبھی آنکھین بند کرین اُسکے لئے امساک ہی ہوتا ہو مگر ہر قسم کے علوم مین ثبوت حرکت ممکن نہین استماع و ذوق و شم و لمس مین کیا کہیئے گا یہان وقت ادراک حرکت کا ہونا ضروری نہین اور اگر گہہ و بیگاہ جسم مدرک کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک مین نہین مبادی ادراک مین ہے اور پھر مبادی بھی کیسی غیر ضروری ہر استماع و شم و ذوق مین نہین ہوتی بہرحال یہی کہنا پڑیگا کہ ان علوم کا انسداد قوی علمیہ کے امساک کی وجہ سے نہین بلکہ اس جانب توجہ نہین حاصل کلام کا اسوقت یہ ہوگا کہ حرکت باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی مین سے تھی وقت خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے سو یہ حرکت کسی

اورہی قوت کا نام ہوگا اس لئے کہ عدم حرکت قوت علمیہ علوم مذکورہ مین پہلے ہی معلوم ہوچکا
اورظاہر ہے کہ کمالات روحانی انہین دو کمالون مین منحصر ہین ایک علمی دوسرا عملی سو جب
حرکت معلومہ عارض حال قوت علمیہ نہین تو لاجرم عارض حال قوت عملیہ ہوگی اور یہی ہمارا
مطلب تھا بالجملہ وقت موت یا خواب قوت عملیہ پر عروض امساک و توقف ہوتا ہے قوت
علمیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے سو اگر بعض معلومات خود حرکت کرکے سرحد تعلق علم
تک پہنچ جائین تو تعلق علم ممکن ہے چنانچہ باایںہمہ فتور حواس پھر خوابون کا نظر آنا خود اس بات
پر شاہد ہے کہ قوت مدرکہ بحال خود باقی ہے رہی یہ بات کہ خوابون مین فقط ادراک نہین
ہوتا حرکتین بھی ہوتی ہین اس صورت مین گو عدم امساک قوت علمیہ مسلم رہا پر امساک قوت
عملیہ باطل ہوجاتا ہے سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب مین جو کچھ ہوتا ہے ادراک
مثل حرکت سمجھئے اپنی حرکت نہ سمجھئے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہوئے تھے
کہ بجمیع الوجوہ امساک قوت عملیہ ہوجاتا ہے بلکہ ایک جہت یا ایک سمت مین اگر امساک
واقع ہوجائے اور باقی جہات مین امساک نہو کیا بعید ہے جانور کو اگر ایک جانب سے
روک لین تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے ندین ہو سکتا ہے کہ سمت
خارج مین امساک واقع ہو اور بہ نسبت عالم مثال امساک نہو باقی رہا عالم مثال کیا
چیز ہے اُس کے اثبات کی ہمکو حاجت نہین آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہین سکتا کہ خواب
مین طرح طرح کے افسانے پیش آتے ہین اور انواع انواع معلومات پیش نظر ہوتے ہین
سو معلومات مذکورہ جس عالم کے موجودات مین سے ہین ہم اُسی کو عالم مثال کہتے ہین
بہرحال امکان علوم بعد عروض موت و خواب ممکن ہے اب ہماری یہ التماس ہے کہ
بحکم تحقیقات گذشتہ وقت تعلق علم بالاشیاء الخارجیہ باطن قوت علمیہ مین حدوث ہیکل
مشابہ ہیکل معلوم خارجی ضرور ہے پھر ہیکل معلوم خارجی علم کے لئے مفعول بہ یعنی معلوم بہ
ہے اور ہیکل باطن قوت علمیہ علم کے لئے مفعول مطلق یعنی معلوم مطلق ہے اب اگر

ہم یون کہین اور پہلے ہم بزور دلائل کہہ چکے ہین کہ بحکم تقابل تضایف علم کے لئے وقت تعدی فاعل کے مقابلہ مین مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے مفعول بہ اعنی معلوم بہ کی حاجت نہین توکوئی اہل فہم انکار نکرے اور کوئی انکار کرے توکس بھروسے پر کرے پہلے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ ہیکل باطنی اور ہیکل خارجی مین فرق اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الے الذہن والخارج ذہنی اور خارجی کہتے ہین ورنہ ایک امر بسیط وجدانی ہی مبدأ انکشاف ومفعول بہ اعنے معلوم بہ ہوتا ہے سو جیسے موجود خارجی مین ہیکل خارجی تو ہوتی ہے پر ہیکل باطنی قبل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور اسیوجہ سے علم بھی نہین ہوتا اگر اسیطرح ہیکل باطنی اول مخلوق ہوجائے اور ہیکل خارجی کا کچھ وجود نہو توکیا محال ہے گھڑے مین پانی کا محدب گھڑے کے مقعر کے مطابق ہوتا ہے مگر جیسے خالی گھڑے کا جوف جب کبھی وہ خالی ہو موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط انجماد آب اگر گھڑے کو توڑین تو وہ محدب جون کا تون سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب یہ حال ہے تو قبل دخول سبو اگر پانی مین شکل محدبی پیدا ہوجائے تو خدا کی قدرت کے سامنے کیا دشوار ہے اسیطرح علم مین بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بہ علم متصور ہے اور پہلے ثابت ہوچکا ہے کہ علم ہیاکل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ ہیاکل ہی ہوتی ہین ذوہیکل اعنی وجود جو معروض ہیاکل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہین ہوتا اور جب فقط ہیکل معلوم ہوئے تو ہیکل دونون جگہہ اعنی خارج اور داخل مبدأ انکشاف مین وہ ایک ہی ہے تو اس صورت مین اگر صُوَر ثواب وعقاب بعد موت داخل مبدأ انکشاف مذکور مین منطبع ہوجائین توکیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے بشرطیکہ مبدأ انکشاف جناب باری مین متحقق ہوجائے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والحمد للہ الکبیر المتعال آب لازم یون ہے کہ قبل جواب شبہ

خامسہ اُس خلش کو بھی مٹاتے چلیئے جو حدیث ابی داؤد ما من مسلم یُسلّم علیّ الّا رد اللہ علیّ روحی

حتیٰ اسلم علیہ اور کمالات کو دیکھکر پیش آتی ہے اس لئے یہ تازہ گذارش ہے کہ حدیث
مسطور اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی انقطاع تعلق
روح و بدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ ردّ تو بعد انفصال ہی بظاہر متصور معلوم ہوتا ہے
مگر ناظر فہیم اس بات کو لحاظ کرے کہ قوت علمیہ اعنی مبدأ انکشاف مثل نور آفتاب و چراغ
قابل انقباض و انبساط ہے اور درصورت انقباض وقوع البعض علے البعض یا وقوع الکل
علے الکل نظر آتا ہے اس لئے حصول علم نفس و علم مبدا انکشاف کا قائل ہونا ضرور ہے کیونکہ علم بمعنے
انکشاف نتیجہ وقوع قوت علمیہ تھا جب وہ موجود ہے تو جسپر وقوع ہے اُس کا علم بھی ہونا
چاہیئے اور ظاہر ہے کہ درصورت انقباض جیسے ردّ علے النفس متحقق ہے ایسے ہی وقوع
علے النفس بھی متحقق ہے چراغ کو جس وقت کسی ہنڈیا مین دہر دیجے اور اوپر سے سرپوش
رکھکر بند کر لیجے تو وہ نور منبسط جو دور دور تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہوکر خود شعلہ چراغ کیطرف
لوٹ آتا ہے اور اس صورت مین خود اُس شعلہ اور اُن شعاعون پر اُن شعاعون اور
اُس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آجاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنے وقت انبساط در و دیوار
کے اوپر مثلاً واقع تہا سو اب اہل انصاف غور فرمائین کہ وقت توجہ نفس الے النفس یہی
انقباض مبدا انکشاف اور ارتداد مبدا انکشاف الے الاصل ہوتا ہے اور وجہ
انکشاف نفس للنفس یہی ارتداد مبدا انکشاف اور انقباض مبدا انکشاف ہوتا ہے
اس صورت مین حاصل معنی حدیث شریف کے یہ ہونگے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اُس حالت استغراق
فی ذات اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محبیت تامہ آپکو حاصل رہتی ہے
اپنے ہوش عطا فرما دیتا ہے یعنے مبدا انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ
حاصل تھا مبدل بانقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علے النفس حاصل ہوتا ہے
اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع

حاصل ہو جاتی ہے سو چونکہ سلام امتیان بھی منجملہ وقائع متعلقہ ذات خود ہین اس لئے
اُس سے مطلع ہو کر بوجہ حسن اخلاق ذاتی جواب سے مشرف فرماتے ہین اس صورت مین
اثبات حیات اور دفع مظنہ ممات بمعنی انقطاع تعلق حیات کے لئے جواب مین اور تکلفات
کی حاجت نہ ہیگی قطع نظر تصدیق وجدانی کے جو واقفان حقیقت مبدا انکشاف کو حاصل
ہے لفظ ردّ جو خود حدیث مین موجود ہے اسپر شاہد ہے ہان ایک شبہ باقی ہے وہ یہ ہے
کہ ایک جہان آپ کا فدائی ہے کوئی دم ایسا نہ گزرتا ہوگا جو کوئی نہ کوئی آپ پر سلام نہ عرض
کرتا ہو اس صورت مین استغراق براے نام ہی رہا بلکہ یون کہو در پردہ اُس کا انکار کرنا پڑا یہ شبہ
ایسا ہے کہ اور محبوبونکے جواب پر تو اس کا زوال مشکل ہے ہان بطور احقر البتہ اس کا جواب
سہل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ روح پر فتوح نبوی صلے اللہ علیہ وسلم جب منبع اور اصل
ارواح باقیہ خصوصًا ارواح مومنین امت ٹھیری تو جو نسا اُمتی آپ پر سلام عرض کریگا اُسکی
طرف کا شعبہ لوٹیگا ارتداد جملہ شعب لازم نہین اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد باعث
اطلاع سلام معلوم تو ہوگا پر موجب زوال استغراق مطلق نہوگا آخر شعب غیر متناہیہ اور
ہین ہان یون کہئیے کہ اس صورت مین بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اُس شخص کی موت کا
موہم ہے جسکی حیات اُس شُعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے مگر جب یون لحاظ کیا جائے کہ
اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پر رکھا ہوا در سطح محیط پر اُس مخروط کے اشکال مختلفہ مثل
مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہون تو اُن اشکال مین جو اُس مخروط کے حق مین
انتزاعیات ہین اُس سارے مخروط یا اُس کے کسی جزو کے انقباض یا انبساط سے فتور
لازم نہین آتا اس صورت مین جب اُس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود
ذوات ممکنات موطن وجوب سے وہ نسبت رکھتے ہین جو مثلث یا مخروط اس دائرہ یا کرہ
سے جسکا مرکز راس مثلث یا مخروط مذکور کا راس ہو تو اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائیگا کہ روح
نبوی صلے اللہ علیہ وسلم اور مبدا انکشاف نبوی صلے اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی

ہے جس کا قاعدہ وقت استغراق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواح مومنین جو
حسب تحقیق گذشتہ اسکے حق مین منجملہ انتزاعیات ہین اُس کے محیط کی جانب واقع ہونگے اور
ظاہر ہے کہ اس صورت مین انقباض و انبساط مذکور سے بطلان حقائق روحانیہ مومنین
لازم نہین آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح مومنین سے منقطع ہوسکتا ہے
جو وہم مذکور موجب خلش ہو جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم
یون ہے کہ جواب شبہ خامسہ کا بھی رقم کیجئے یعنے اس خلجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت
عظمت حقوق والد روحانی یعنے حبیب ربانی جو بمدارج حقوق والد جسمانی سے زائد ہین چنانچہ
تقریر گذشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہون
عام اس سے کہ مدخولہ بہا ہون یا نہون اور منکوحات والد روحانی مین سے مدخولہ بہا
تو حرام رہین اور غیر مدخولہ بہا بعد طلاق یا وفات نبوی صلعم حلال ہو جائین تفاوت عظمت
حقوق تو اسبات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی نہوتا تو
ایک حال تو رہتا مگر یہ تو اور قضیہ منعکس ہوگیا جواب اس خلجان کا چونکہ ایک تمہید طویل
پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لئے ناظرین اوراق
کیخدمت مین بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے اگر ملال عارض
حال نہو تو تقویت ہمت کیلئے یہ گذارش ہے کہ یہ تمہید ہرچند اثبات مطلوب معلوم کیلئے تمہید
ہے پر بغور دیکھئے تو بہت سے مقاصد عالیہ کی تصویر ہے خصائص نبوی صلعم متعلقہ باب
نکاح جس سے چار سے زیادہ بیبیون کا رسول اللہ صلعم کے لئے حلال ہونا اور واہبۃ النفس کا جائز
ہونا علی ہذا القیاس دربارہ ازواج آپ پر عدل کا واجب نہونا یہ سب احکام مشکلہ جس کو
سنکر بہت سے عوام بلکہ اکثر نیم ملا ایمان کھو بیٹھتے ہین اس تمہید کے ضمن مین انشاء اللہ اسطرح
حل ہو جائینگے کہ بجای زوال ایمان امید کمال ایمان ہی بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل
نہوتی ادھر دل وحشی کے تھامنے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس و پیش مین

تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہوں یا نہوں موجہ اور مدلل کرجاتا مگر نہ دل پر زور اور نہ وقت پر اختیار دونوں ہاتھ سے برابر نکلے چلے جاتے ہین اس لئے تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب مرد و زن کو جسپر مطلب مذکور موقوف ہی چھیڑتا ہوں مخدوم من عورت کا بہ نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل مین ناقص ہونا اور قوت علمیہ اور قوت عملیہ مین مرد کا بہ نسبت عورت کی زیادہ ہونا تو بدلائل عقلیہ و نقلیہ بلکہ بالبداہتہ سب کو معلوم ہی باقی ان دونوں کمالوں مین ان دونوں کا فرق مرتبہ یعنی یہ امر کہ مرد کسقدر زیادہ ہی اور عورت کسقدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے سو عقل کی کمی کا حال پوچھیے تو بشہادت کلام اللہ و احادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہی دو عورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہی وجہ سے ایک مرد کے برابر رکھی گئی ہے چنانچہ ماہران کلام اللہ و احادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہین اور دین کے نقصان کو دریافت کیجیے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اسطرح صاف کہین سی ابتک سمجھہ مین نہین آئی مگر بعض احادیث کی اشارات سی یوں معلوم ہوتا ہی کہ دین مین بھی اسیقدر کمی ہے مشکوۃ شریف مین حدیث موجود ہی جسکا یہ خلاصہ ہی کہ دربارہ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلعم سی چند سوال کیئے گئے زیادہ صابر کون ہی زیادہ شاکر کون ہی زیادہ عابد کون ہی زیادہ عالم کون ہی تو آپنے ان سب سوالوں کی جواب مین یہی فرمایا کہ جو زیادہ عاقل ہے اس سی معلوم ہوتا ہی کہ صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ اصول دین بقدر عقل ہوتے ہین اور عقل مین تناصف ابھی معلوم ہوا تو اب یہ بھی معلوم ہوا کہ دین مین بھی عورتین مردوں سی آدھی ہین اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف بصبر و شکر و علم و عبادت حقیقۃً اور اولاً و بالذات عقل ہی اور قوت عملیہ اور توابع قوت عملیہ اعنی جسم اور اعضا جسم صابر و شاکر وغیرہ ثانیاً و بالعرض موصوف ہین اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب مین مؤثر و فاعل ہی اور واسطہ فی العروض اور قوت عملیہ متاثر اور قابل اور معروض ہی اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت و ضعف مؤثر و فاعل ہوتی ہی ایسے ہی بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہی تو خاص قوت عملیہ کے نقصان کی طرف بھی اشارہ کرنا ضرور ہوا تا کہ اشارات نقلی دربارہ نقصان دین موجہ ہوجائین

اور وہ شکوک جو بخیال احتمال حسن قابلیت زنان درباب نقصان دین بعض لوگون کے
دلون مین گذرتے ہونگے رفع ہو جائین اس لئے معروض ہے کہ ہر مرد جنتی کے ساتھ دنیا
کی دو عورتون کا ہونا بھی جیسا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کچھہ اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتین
دین مین ایک مرد کے برابر ہین اس لئے کہ جنت مین جانے کے لئے دین چاہیئے عقل ہو
کہ نہو اور دخول جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہان ایک مرد ہے تو اُسکے مقابل مین دو عورتین
ہین اس سے معلوم ہوا کہ وراثت جنت مین بھی جو آیۃ وتلک الجنۃ التی اورثتموہا بما کنتم تعملون
سے ثابت ہے وہی حساب للذکر مثل حظ الانثیین مین ہے اور دو عورتین ملکر دین
مین ایک مرد کے برابر ہین اور چونکہ دین باشارہ وضع لغت اور نیز باین وجہ کہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصان عقل و دین مین دین کو عقل کے مقابلہ مین رکھا ہی
اور اعتقاد عقائد محض عقل کا کام ہے اور ماسوا عقائد کے اعمال ہین یا وہ کیفیات ہین جو
بحکم انقیاد عقل قوت عملی پر عارض ہوتی ہین تو یون معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمال یا کیفیات
مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقۃ الامر بطور مسطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت
عملی مرد کی قوت عملی سے آدہی ہے معہذا جملہ بما کنتم تعملون اس جانب مشیر ہے
کہ میراث جنت کا مدار عمل پر ہے جیسے موافق اشارہ جملہ اقرب لکم نفعا جو رکوع یوصیکم اللہ
مین واقع ہے میراث دنیا کا مدار نفع رسانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدار کار میراث
جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتین تو خواہ مخواہ
یہ لازم آیا کہ مردون کے اعمال اُن سے دو چند عورتون کے اعمال کے ہموزن ہون غرض عورتون
کی قوت عملیہ بھی مثل قوت عقلیہ مردونکی قوت عملیہ سے آدہی ہے اور قوت عملیہ ہی
منبع و بنیاد دین ہی تو دین مین بھی بقدر نصف کمی ہوگی اور چونکہ دونون قوتین ہی تمام کمالات
حیات اور ملکات روحانی کی اصل ہین اور پھر ان دونون قوتون مین عورت مرد سے
آدہی ہوئی تو لاجرم ایک عورت کی ان دونون قوتون کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع

اعنی وہ کیفیات قلبیہ جو عقل کی حکومت اور قوت عملی کی اطاعت کی وجہ سے پیدا ہوتی
ہین اور نیز اعمال اختیاریہ مرد کے ان دونون قوتون کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع
سے چوتہائی ہونگے اس لئے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف مین اگر
ضرب کرتے ہین توان دونون نصفونکا حاصل ضرب ہمیشہ دونون مقدارون کی باہم حاصل
ضرب کا چوتہائی ہوتا ہے باقی کیفیات اور اعمال اختیاریہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی
کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبداہتہ عین اشیاء
مجتمعہ ہوتا ہے تو باعتبار ہیئت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چندان
قابل اعتبار نہین اور حاصل ضرب قطع نظر ہیئت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب
ومضروب فیہ کے مباین ہوتا ہے سو کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ کا بہ نسبت قوت
عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبداہتہ باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات اور اعمال
اختیاریہ عین قوت عقلی اور قوت عملی نہین بلکہ ان دونون کے آثار مین سے ہین تو اس صورت
مین لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ کو قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا
چاہیئے کیونکہ جو امور ایسے ہوتے ہین کہ اُنکے وجود اور تحقق مین کسی دو چیزون کی ضرورت ہوتی
ہے یہانتک کہ بے اُن دونون کی اُن امور کے وجود کی کوئی صورت نہو تو اُسکی دو صورتین
ہین حاصل جمع ہون یا حاصل ضرب ہون اور اگر حاصل ضرب کہیئے مین باین وجہ تامل ہو کہ ضرب
خواص مقادیر مین سے ہے کیفیات کو اُس سے کیا سروکار ہے تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ضرب
مقادیر مین بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقدارون سے ملکر ایک تیسری مقدار اُن دونو نکے
مغائر اور مباین باین طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونون مقداریں اس تیسری مقدار مین شریک
مشاع ہون یعنی یہ نہ کہہ سکین کہ اسقدر اس مقدار کا حصہ ہے اور اُس قدر اُس مقدار کا حصہ جیسی حالت
جمع مین ہوتا ہے بلکہ اُسکے ہر جز و وجود مین دونون برابر شریک ہون سو یہ بات مقادیر ہی کے
ساتھ مخصوص نہین بلکہ جہان کہین ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے

اور اُن دونون سے تیسری کیفیت کسی چیز مین پیدا ہو جاتی ہے تو وہان بھی شرکت
مشاع ہوتی ہے اور فکر صائب ہو تو معلوم ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب
وہندسہ کے نزدیک مشہور ومعروف ہین فقط اسیقدر مضمون کے ساتھ متعلق ہین
مقادیر کی کچھ خصوصیت نہین جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام مین شریک ہین ایسے
ہی کمیات وکیفیات بھی باہم ان احکام مین شریک ہین بلکہ جمیع احکام مندرجہ علم حساب
وہندسہ کیفیات وکمیات دونون کو شامل ہین ہان ظہور اُن احکام کا کمیات مین ظاہر تھا
اس لئے اس باب مین کتابین مدون ہوگئین اور اہل عقل نے اُس کے استعمال مین
عقل آرائیان کین اور کیفیات مین یہ سلسلہ نہایت درجہ اختفا مین تھا اس لئے اُس طرف
کوئی متوجہ نہوا اور اسی سبب سے مین بھی ڈرتا ہون کہ جیسا نکٹون نے ناک والون کو
ہنسا تھا اپنا روزگار مجکو بھی کیا کیا نہ ہنسین گے مگر چونکہ تقریر اثبات حیات اصل سے اُن
صاحبون کے لئے ہے جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہین تو اس قسم کی بات کہنے مین چندان
حجاب نہین آتا بالجملہ اسیطرح یون ہی کہ ارباب فہم بشہادت دیدۂ بصیرت اس دعوی کو علے العموم
تسلیم کرین ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو عام سمجھین اور یہ سمجھین کہ جب کیفیات
مذکورہ اور اعمال اختیاریہ قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصلضرب ہوئین اور عورت کی
یہ دونون قوتین مرد کی اُن دونون قوتون سے آدھی ہوئین تو عورت کی کیفیات مذکورہ
اور اعمال اختیاریہ مرد کی کیفیات اور اعمال اختیاریہ کی نسبت چوتہائی ہونگے جب یہ بات ذہن نشین
ہوچکی تو اتنا اور غور فرمایئے کہ مردونکے لئے جو عورتین حلال کی گئی ہین تو وہ بشہادت آیۃ الا علی
ازواجہم او ماملکت ایمانہم ازواج ہین یا لونڈیان ہین سو قسم اول مین بشہادت لفظ ازواج
مقصود زوجیت یعنی دفع وحشت وحدت اور رفع بے سروسامانی تنہائی ہے اور چونکہ خواہش
جماع اور آرزوئے بوس وکنار کہ عشق بھی اُس کے مظاہر اور آثار مین سے ہے وحشت
کے لئے سبب قوی تھا تو اس ازدواج مین حلت قضاء شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ

زوجیت انقسام بتساوبین کو مقتضی ہے اور ادھر انس ومحبت اور مدافعت وحشت
وحدت بے نفع رسانی یکدیگر متصور نہین کیونکہ اگر یہ نہین تو پھر آدمی سوا جنبیون کا اجنبی ہے
اوراجنبیت ہی وحشت کا منشاء ہے تولاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اوراعمال اختیاریہ
ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے چوتہائی ہونا بھی واضح ہوا ہے تو بالضرور چار عورتین
ملکر ایک مرد کے لئے زوج کامل ہونگی اب سنیئے کہ اس عدد اربعہ کی تقیید کو خدا کیطرف سے
دیکھکر اور عقل مین نصف کی کمی خدا اور رسول سے سنکر ارباب حدس کو دین مین بھی
تناصف کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس وقمر کی مقدار حرکت اور اختلاف اوضاع
تقابل اور اختلاف تشکلات قمر کو لحاظ کرکے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر
نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ ازدواج مین افادہ واستفادہ طرفین سے ضروری نہین
تو ازدواج بھی نہین اور افادہ واستفادہ اعمال اختیاریہ پر موقوف ہے اور انکا نسبت
قوت عقلی وقوت عملی حاصلضرب ہونا بحکم وجدان ظاہر ہے اور پھر مضروب کے مقدار
اعنی عقل مین نصف ہونا معلوم ہے ادہر حاصلضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے
تو مضروب فیہ اعنے دین کی مقدار بھی معلوم ہوگئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات موہمہ
خلاف مقصود جو محرومان دولت وجدان کی نظر مین قادح تقریرات اثبات تناصف
دین نظر آتے تھے بے مشقت مرتفع ہوگئے مگر چونکہ اباحت ازدواج بغرض آسایش
بندگان ہے نہ بہ نظر استعباد اور بوجہ تحصیل عبادت تو چار سے کم مین بندہ کو اختیار
ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہین ہان زیادہ کی صورت مین حد خداوندی سے
بڑھجانا بھی ہے اور اپنے استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہے اسلئے چار سے زیادہ درست نہین
ہوسکتین مگر چونکہ ادخال جنت بطور مجازات ہے بغرض رفع حاجت نہین تو وہان کے
تمام وقائع کو اکل وشرب ہو یا ازدواج ہو ازقسم مجازات ہی سمجھیئے مثل وقائع دار دنیا
قضاء حاجت نکہیے چنانچہ یون بھی ظاہر ہے اسلئے کہ وہان حاجت ہی کوئی باقی نہین رہی

نہ اکل و شرب کی نہ جماع وغیرہ کی چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار دنیا وہان
بھی ستائین غرض جنت مین حاجات دین و دنیا مین سے کوئی حاجت باقی نہین رہی جو کسی
تدبیر دین و دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے امید نفع رسانی ہو اور باین وجہ
باعتبار سرمایہ نفع رسانی مساوات دیکھی جائے ہان وہ محبت اور مودت جو بوجہ ہمجنسی اور اتحاد
نوعی اور اتحاد وضعی پیدا ہوا کرتی ہے ہنوز متصور ہے سو بعد ارتفاع حوائج اور بیکار
ہو جانے تدابیر کے بجز صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کونسی بات باقی رہی
ہے جس کے اعتبار سے ہمجنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گذر چکا ہے کہ اصل سب ملکات
اور صفات کی وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے سو جس شخص کی یہ دونون قوتین مہذب ہین
اُسکا نفس بھی مہذب ہے اور وہ جنتی ہے پھر اگر ایسے ایسے اشخاص متعدد ہین تو وہ سب آپس مین
ہمجنس اور ہم وضع ہین بشرط ملاقات ایکدوسری سے محبت اور اُنس ضروری ہے چنانچہ احادیث
صحیحہ اس بات پر بھی شاہد ہین کہ اہل جنت سب ایک دل ہونگے بالجملہ بوجہ بیکار رہ جانے تدابیر
دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سرمایہ نفع و انتفاع تھے قابل لحاظ نہ رہے تو یون
کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ مین عورتین مردون سے چوتھائی تھین مناسب یون
تھا کہ جنت مین دنیا کی عورتین ہر مرد کے پاس چار چار ہوتین نہ کہ دو دو ہان قوت عقلی اور
قوت عملی جو کمالات انسانی مین سے ہین بلکہ اصل کمالات ہین البتہ اب تک قابل لحاظ
ہین کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب سے دوسرے کو بالفعل چندان غرض
باقی نہین کہ بے اُس کے اندیشہ تکلیف ہو اور اس وجہ سے گویا منافع متعدیہ اکثر بیکار
ہو گئے اور قابل لحاظ باقی نہ رہے لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے چشم و گوش و بینی
اور سوا انکے اور اعضا بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی موجب زیب و زینت بدن
ہین اور انکا ہونا محبت مجانست مین مداخلت تمام رکھتا ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی قوت
عقلی اور قوت عملی اور انکی ذریت یعنی اور کمالات قلبی اور ملکات روحانی سرمایہ زیب و زینت

زوج اور انکا ہونا باعث ازدیاد محبت مجانست واتحاد نوعی ہے مگران دونون قوتون مین عورتون کا بہ نسبت مردونکے آدہا ہونا پہلے ہی ثابت کرچکے ہین تو یہ بات آپ ثابت ہوگئی کہ دنیا کی دو عورتین ہی جنیتونکے لئے زوج کامل ہین علاوہ برین دخول اور سکونت جنت کے لئے دین چاہیے عقل کی کچھ حاجت نہین ہان تدابیر دین ودنیا کی ضرورت باقی رہتی تواس کی بھی ضرورت رہتی اور جب عقل کی حاجت ہی نہین تواس کی رعایت اور اسکے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہین تواس صورت مین فقط دین کا لحاظ چاہیے سواس مین دو عورتین ایک مرد کی برابر ہین اور یہ بھی نہ سہی ہم کہتے ہین عجب نہین کہ مجموعۂ بنی آدم مین من اولہم الی آخرہم دوتہائی عورتین اور ایک تہائی مرد ہون اور حکم ازلی نے باعتبار جنت تقابل بھی وہی حساب للذکر مثل حظ الانثیین بٹھاکران دونون کلموٕن مین ایک مرد کو دو عورتون کے مقابل رکہا ہو اور اس وجہ سے تقسیم جنت مین جس مین سبھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے دو عورتون سے زیادہ کسی کو نہ ملی ہون ہان تقسیم دنیا مین چونکہ تمام اہل دنیا کی کامیابی برابر نہین تو یہ حساب یہان مرعی نہ رہا یا یون کہیے کہ جنت مین بھی مقدار زوج کامل یہی ہے سواس مین دو عنایت ہوئین باقی بوجہ باقی نہ رہنے عورتون کے جو دو کی کمی رہگئی تھی اُس کے عوض مین جو رعین مرحمت ہوئین مگر چونکہ مجازات آخرت اور بیع وشرا خداوندی مین اعمال عباد کے جو دار دنیا مین کیے تھے یہ قدر ومنزلت ہے کہ اُس کے عوض مین متاع جنت مین سے کم سے کم تو دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہین چنانچہ فرمائی ہین واللہ یضاعف لمن یشاء تواس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خداقدردان کے نزدیک دنیا کی عمدہ اشیاء کے مقابل جنت کی متاع مین سے اضعاف مضاعف ہون تو برابر آئین تواسی قیاس پر یہ سمجھ مین آتا ہے کہ یہان کی مخلوقات کے مقابل بشرطیکہ خدا کی پسند آجائین جنت کی مخلوقات مین سے جو انکی ہمجنس ہون اضعاف مضاعف ہون توکہین برابر آئین اور یہ فضیلت زنان بنی آدم باین وجہ تھی عقل ہی کہ زنان بنی آدم نے اطاعت خداوندی

مین مدتون جان گنوائی تھی حورون نے کس دن عبادت اور اطاعت کی تھی جو اُنکے برابر
ہون اور خدا کے یہان عزت واحترام تقویٰ وتواضع ہی پر منحصر ہے چنانچہ اہل علم جانتے
ہین خدا فرماتا ہے ان اکرمکم عند اللہ اتقٰکم اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہین من تواضع
للہ رفعہ اللہ اور اطاعت مین یہ تقوی وتواضع ہی ہوتے ہین جس نے تقویٰ و تواضع لیے یعنی
عبادت کی وہی اشرف وافضل ہوگا سو یہ بات زنان بنی آدم مین تو ہے ہان حورون مین نہین
مگر جیسے اعمال مین فیمابین بنی آدم تفاوت زمین وآسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسیکا
سات سو گنا کسی کا اس سے بھی زیادہ ایسے ہی اصحاب عمل مین زمین وآسمان کا فرق
ہے کیونکہ اصحاب اعمال کی فضیلت بوجہ اعمال ہے جتنا اُن مین تفاوت ہوگا اُتنا ہی
اُنمین اسوجہ سے جیسے چار عورتین کسی مرد جنتی کی زوجۂ کامل ہونگی ویسے ہی دو عورتون
کے عوض حورین جتنی حساب سے ہوتی ہونگی عنایت ہونگی واللہ اعلم بالجملہ ازواج دنیا اور
ازواج جنت مین دُنیا مین اگر چار کی اجازت ہوئی اور جنت مین زیادہ ملین تو کیا مضائقہ
ہے عقل صائب اسی پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسب ہے اور اگر وجوہ
مذکورہ بالا پر قناعت نہو اور بوجہ کثرت حورعین دل حیران و پریشان ہو اُنکا خلجان نہ جاوے تو اتنی
تو کچھ حرج ہی نہین کہ حورعین کو داخل ازواج نہ کہیے اور مثل باندیان خدمتگاری کو بسبب ملک
سمجھیے اور اطلاق لفظ زوجہ یا ازواج کو جو بعض احادیث مین پایا جاتا ہے اطلاق مجازی
قرار دیجئے ہان یہ بات پوچھیے کہ قسم ثانی یعنی ماملکت ایمانکم مین مثل قسم اول یعنی نکاح
تحدید عدد کیون نہین سو اس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی مین مقصود بالذات خدمت ہے
مگر چونکہ خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کردے اور خواہش جماع اور آرزوے
بوس وکنار وغیرہ کی حاجت قوی اور ضرورت شدید ہے تو جس محل مین اس حاجت کا
ارتفاع بطور خواہش طبع سلیم متصور ہوگا بلاشبہ قابل راحت ہوگا سو خدام مین سے
عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لئے باعتبار انواع خدمت خادم کامل ہے تو وہی ہے مرد کا

اعتبار سے ناقص ہے الغرض اجازت مجامعت اور اباحت قضاءِ شہوت نکاح قسم ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت ہے اور رشتہ خدمت اور علاقہ خادمیت و مخدومیت عقلاً و نقلاً کسی عدد معین کو مقتضی نہیں جو اُس کا لحاظ ہے بلکہ باین نظر کہ خادم اگر ہزار ہیں تو کیا ہوا پھر خادم ہی ہیں اسقدر خدام کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو نہیں پہونچ سکتا یون سمجھ مین آتا ہے کہ دربارہ خدام تحدید عدد موافق مصلحت نہیں جب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو یون خیال فرمائیے کہ عقل سلیم اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دربارۂ ازواج وہی تعمیم عدد مناسب ہے جو اورون کے لئے دربارۂ ماملکت ایمانہم سب کو معلوم ہے وجہ پوچھیئے تو سنیئے کہ رعایت عدد اربع باین لحاظ تھی کہ مساوات جو لازم مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے نجائے مگر حصول مساوات بعد رعایت عدد اربع امتیون مین تو متصور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی ازواج مین متصور نہیں شرح اس معما کی یہ ہے کہ جس صورت مین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم اُمتیو نکے حق مین واسطہ عروض وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال سمجھنی چاہیئے جیسے آفتاب چرخ چارم اور امتیون کی ایسی مثال خیال فرمائیے جیسے عکوس آفتاب جو آئینون مین اور پانیون مین نمایان ہوتے ہین یا جیسے در و دیوار کے انوار یعنے دہوپین سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینہ کے عکس کے ہمجنس ہے یا ایک دہوپ دوسری دہوپ کے ہمجنس ہے اور اس وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے کا مساوی کہہ سکتے ہین اور اگر مقدار مین کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دہوپ کی جانب کمی ہو اُس کے اور عکسون یا اور دہوپون کو لحاظ کر کے اگر جبر نقصان کر لین تو دوسرے عکس اور دوسری دہوپ کے مساوی ہو سکتا ہے ایسے ہی امتیون مین ایک امتی دوسرے امتی کا ہمجنس ہے مگر چونکہ زن و مرد مین باوجود ہمجنسی کے مساوات نہین بلکہ اسقدر کمی بیشی ہے جیسے ایک مین اور چار مین ہے تو تکمیل عدد اربع سے اُس کا جبر نقصان ہو سکتا

سے ہے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات امت مین اس صورت مین وہ نسبت ہوگی
جو نسبت کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور دہوپ مین ہی سو ظاہر ہی کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور آفتاب اور
دہوپ مین کوئی نسبت نہین آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا اور علے ہذا القیاس آفتاب
کجا اور دہوپ کجا جو مساوات متصور ہوسکے چہ نسبت خاک را با عالم پاک ہ لاکہ عکس
آفتاب اور کروڑون دہوپین بھی ایک آفتاب کے مساوی نہین ہوسکتین چہ جائیکہ دو چار اسلئے
کہ عکس آفتاب اور دہوپ کا حدوث وبقاء دونون بواسطہ آفتاب ہین عکس آفتاب اور
دہوپ دونون حدوث وبقاء وجود مین دریوزہ گر در دولت آفتاب ہین الغرض آفتاب وعکس
آفتاب علی ہذا القیاس آفتاب ودہوپ مین تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہین بلکہ تفاوت
زمین وآسمان ہے اگرچہ صورت مین یا رنگ مین قلیل وکثیر مشابہت کہو پھر بھی امید
مساوات اور فکر برابری ایک خیال باطل ہے ایسے ہی روح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور
ارواح امت مین تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہین فرق زمین وآسمان
ہے اگرچہ شکل وصورت واحکام جسمانی مین مثل خورد ونوش وغیرہ مماثل کہا جائی اور یون کہا
جائی قل انما انا بشر مثلکم پھر امید مساوات مابین سرور کائنات صلعم اور مابین مومنین ومومنات
منجملہ انقضاآت احلام اور خیالات واہیات ہی اب خیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلعم کے لئے
تحدید اربع ہو تو کیونکر ہو تعیین عدد اربع فقط بہ لحاظ مساوات تھی یہان کسی طرح اور کسی عدد
سے مساوات متصور ہی نہین اور جب دربارۂ رفع قید عدد اربع رسول اللہ صلعم کا واسطہ
فے العروض ہونا کام آیا اور اس امر مین آپکی ازواج کا وہی حکم نکلا جو اورون کی مالکت ایمانہم
کا حکم تہا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل مین بدرجہ اولے کام آئیگا تفصیل اس اجمال
کی یہ ہے کہ مالکت ایمانہم کے لیے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہین فقط
اُس کی وجہ یہی ہے کہ وہ مملوک ہین پھر مہر جو اجرت ہے کیونکر واجب ہو کیونکہ
اجرت غیر کی چیز کے لئے ہوتی ہے علی ہذا القیاس مالک کو اپنے اسباب اور اشیاء مملوکہ

مین جیسے لباس و مرکب وغیرہ مین اختیار ہوتا ہے جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو جی نہ چاہے استعمال نہ کرے اور کام مین نہ لائے اُس کے ذمہ یہ ضروری نہین کہ سب کو برابر استعمال کرے اور جسقدر ایک سے کام لے اُسیقدر دوسرے سے کام لے پھر جب ما ملکت ایمانہم مملوک اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت مین بلائے اور جب چاہے بلائے اور جس کو جی نہ چاہے اور جب جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب وغیرہ کا اسباب مملوکہ ہے مالک کی ذمہ درباب استعمال کچھہ حق نہین ما ملکت ایمانہم کا بھی مالک کی ذمے درباب خدمت مجامعت ہو یا کچھہ اور کوئی حق و استحقاق نہین جو اُس کی رعایت نہ کرنے مین مالک کو ظالم کہا جائے ہان ازواج مملوک زوج نہین بلکہ زوج اجرت مہر کے عوض مین فقط منافع بضع کا مستحق ہو جاتا ہی سوا اس کے اور سب امور مین زوج و زوجہ دونون برابر ہین اور کیون نہون زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو مقتضی ہے کہ دونون طرف قسمت علی التساوی ہو چنانچہ خود خداوند کریم ہی فرماتا ہی ولہن مثل الذی علیہن بالمعروف اور دونون برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام مین بقدر روابط و علائق محبت حقوق رعایت اور مروت ثابت ہین چنانچہ احکام صلہ رحمی اور بر والدین اور تراحم فیما بین جو کلام اللہ و حدیثون مین بڑی تاکیدون سے مذکور ہین اسپر شاہد ہین ایسے ہی مابین زوج و زوجہ بھی ہم سنگ رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے مین اور سب علائق سے فائق نظر آتا ہے یہانتک کہ بوجہ ازواج عقوق والدین کی افسانے مشہور ہین حقوق رعایت و مروت ثابت ہون گے اور پاسداری دلداری لازم ہو گی اور جفا کاری دل آزاری حرام ہو گی اور ایک دوسری کے ذمہ لازم ہو گا کہ تا مقدور یعنے امور اختیاریہ مین دوسرے کے دل پر ملال نہ آنے دے مگر چونکہ ازواج درصورت تعدد باہم دربارہ حقوق رشتہ زوجیت متساوی الاقدام ہین اور رنج رشک و غم غیرت ہر قسم کے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہین تو اب زوج کے اختیار مین سوا اس کے اور کوئی دلداری کی صورت نہین کہ سبکے ساتھہ یکسان معاملہ کر

سب کے پاس برابر سوئے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق دہو دے مگر ازواج مطہرات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُنکے وجود روحانی کا واسطہ فے العروض ہیں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے مین عقل سلیم کے نزدیک مالکت ایمانہم سے زیادہ ہیں کیونکہ مالکت ایمانہم مین اسباب ملک تو جہاد یا بیع وشرا و ہبہ و میراث ہین سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے مملوک کے لازم ذاتی اور صفات قدیمی مین سے نہیں ورنہ حدوث ملک مین ان امور ہی کی کیا ضرورت تھی اور جب اشیاء مملوکہ مین ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اُس کا عدم ذاتی ہوگا ہان ما بین ملک وحریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کے نہ ملک ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فے العروض چونکہ منبع حدوث وجود عارض اور نیز باعث بقاء وجود عارض ہوتا ہے تو اُس کا عین وجود اور اُسکی ذات خود اپنے واسطہ فی العروض کیلئے اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اُس کی صورت حال سے یہ ٹپکتا ہے کہ اس کا مملوک بہ نسبت واسطہ فے العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے بالجملہ وجود عارض خانہ زاد واسطہ فے العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فے العروض ہوتا ہے پھر اگر واسطہ فے العروض مین لیاقت تصرف ہے اعنے ذوے العقول مین سے ہے تو اُس کو اختیار ہے جس طرح چاہیے تصرف کرے سو واسطہ فے العروض ہونے کی پوری پوری صفت تو خداوند کریم ہی مین ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور اسوجہ سے اُسکو مالک حقیقی سمجھنا چاہیئے دوسرے رتبہ مین رسول اللہ صلعم کی مالکیت سمجھیے کیونکہ اول تو رسول اللہ صلعم محققین کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ فے العروض تمام عالم کے لئے ہین چنانچہ آپ کے لئے مقام وسیلہ کا ملنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف مشیر ہے والعاقل تکفیہ الاشارۃ اور یہان سے سمجھہ مین آتا ہے کہ عجب نہیں جو روایت لولاک لما خلقت الافلاک صحیح ہو کیونکہ اسکا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہی دوسرے آپکا واسطہ فی العروض ہونا ہی اور کسی کمال مین

اگر ابھی محل تامل ہی تو مومنین کے حق مین آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا ابھی روشن ہوا
ہے ارواح مومنین کی قدر وقیمت اور فضیلت دیکھیے کہ ایک وجہ عرش اعظم سی بھی زیادہ
ہے چنانچہ اہل علم جانتے ہین غرض اور بھی نہین تو بوجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت بھی
کس کی ارواح مومنین کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک ارواح مومنین
ہونا دوسرے درجہ مین بہ نسبت مالک الملک وحدہ لاشریک کی سمجھیے پھر جب آپ کی ملک
اورون کی ملک سے اقوی ہوئی تو لاجرم تمام احکام مین مثل عدم ضرورت مہر اور عدم وجوب
عدل جیسے آیۃ ترجی من تشاء الخ سے ظاہر ہے اور عدم ضرورت مہر جیسے واہبۃ النفس کے
حلال ہونے سے ہویدا ہے پھر واہبۃ النفس مین اورون کی ملک کرنے مین آپ کو اختیار
ہونا جیسے بعض روایات حدیث واہبۃ النفس مرویہ امام بخاری جس مین لفظ ملکتکہا وارد
ہے اُسپر دلالت کرتی ہین یہ سب احکام موجہ ہو جائین گے اسپر اگر آپ مہر عنایت فرمائین
یا دربارہ شب باشی وغیرہ عدل بجالائین تو آپ کا احسان رہا بلکہ اس طریق سے تو یون
ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی ہاتھہ پاؤن کی خدمت مین جمیع مومنین و مومنات
کے ذمہ بشرط استدعاء نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے اور ہرگز استحقاق
طلب اجرت نہین کیونکہ بحکم وساطت عروض وجود روحانی ارواح مومنین جب مملوک
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئین تو ثمرات اُنکے یعنے حرکات ارادیہ اپنے آپ مملوک رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ہون گی بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب حقیقت مین
آفتاب ہی کے انوار ہین گو بظاہر قائم بہ آئینہ معلوم ہون اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی پر
کیا موقوف ہے جہان وساطت عروضی ہوگی یہی ہوگا چنانچہ اوپر بھی اس کی طرف اشارہ
گذرا ایسے ہی تمام آثار حیات مومنین و مومنات اور حیات کی منافع اور ثمرات آفتاب حیات
حضرت سرور کائنات صلعم ہی کے آثار حیات ہین گو بظاہر قائم بہ ارواح مومنین و مومنات معلوم
ہون اور چونکہ اموال مملوک مثل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہین تو رسول اللہ صلعم کو اموال

مومنین و مومنات مین بھی ہر طرح کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطہ
فے العروض ہونا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا جو سبب ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا کہ بجز
اہل بصیرت کسی کو مشہود نہو ابلکہ باشارات کلام اللہ و حدیث بھی بدشواری سمجھہ مین آیا تو اپنی
حبیب کے سر سے تہمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لئے اس قانون کا اجرا شاید مناسب
نجانا مبادا سفیہان کم فہم کچھہ کا کچھہ سمجھکر اپنے ایمان کو مفت کہو بیٹھین معہذا افادہ واستفادہ
منافع حیات بے واسطہ جسم عنصری متصور نہین اگرچہ مفید و مستفید اور نافع و منتفع اور مفیض
و مستفیض حقیقت مین روح ہی ہو اور جسم عنصری مومنین مثل ارواح فیض نبوی صلے اللہ علیہ وسلم
نہین اعنی جیسے روح نبوی واسطہ وجود روحانی مومنین و مومنات تھی جسم نبوی واسطہ
عروض وجود جسمانی اور منبع حدوث ہیکل عنصری نہین جو مملوک رسول اللہ صلعم کہا جائے
تو اس ملک مین جو رسول اللہ صلعم کے لئے بوجہ وجود روحانی بہ نسبت تمام مومنین و
مومنات کے ثابت ہوئی اور اُس ملک مین جو مالکت ایمانہم مین پائی جاتی ہے ایک فرق
عظیم نکل آیا اور احکام مختلف ہو گئے محل ملک رسول اللہ صلعم جو بوجہ وساطت عروض ثابت
ہوئی ارواح مومنین و مومنات رہین چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نرہا ہوگا اور
مالکت ایمانہم مین معروض ملک ٹہہرا تو جسم عنصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک بیع و شراء و ہبہ
وغیرہ اس جسم عنصری ہی سے متعلق ہوتے ہین اس لئے کہ لوازم ملک مثل تسلیم و قبض و
تصرف اس جسم عنصری ہی مین متصور ہین روح مین متصور نہین چنانچہ ظاہر ہے اس سبب
سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اورون کی ملک اُس کے
ہمسنگ تو کیا پاسنگ بھی نہین چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا تحصیل منافع نکاح مین عقد نکاح
کی نوبت آئی اور طلاق و عدت کی گنجایش نکلی اور یہ شبہہ مرتفع ہو گیا کہ تمام مومنین
و مومنات مملوک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکاح کس مرض کی دوا تھی کیونکہ
مملوک کے ساتھہ نکاح نہین ہوتا اور اجارات اور بیع و شرا سے کیا مدعا تھا کیونکہ مال مملوک

مال مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ نکاح و بیع و شرا بالیقین مابین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور
مومنین و مومنات واقع ہوئے اور عجب نہین کہ اجارہ و استجارہ کی بھی نوبت آئی ہو اور وجہ
ارتفاع کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جب ابدان مومنین و مومنات کے ساتھ
متعلق نہوئی تو منافع حیات یعنے حرکات و سکنات ارادیہ مین جو عوارض اجسام مین سے ہین
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ استحقاق نہو گا ہان اہل حقیقت کے نزدیک حرکات
سکنات ارادیہ مین جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہین بلکہ روح درپردہ کارپرداز حرکات و سکون
ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہین فاعل حقیقی وہی روح ہے
چنانچہ ضرب و سب و شتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے صادر ہوتے ہین روح کے
افعال سمجھے جاتے ہین جسم کے افعال نہین سمجھے جاتے ورنہ انعام اور پاداش مین اعضا جو
مصدر افعال تھے محل اکرام و انعام و مورد عتاب و عقاب ہوا کرتے حالانکہ سب و شتم کے
عوض مین جو افعال لسانی ہین بسا اوقات سر پھوڑا جاتا ہے اور دست و پا توڑے جاتے
ہین اور زنا کی سزا مین جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانون کی مار کمر پر پڑتی ہے یا پتھرون
کی بوچھاڑ سارے بدن پر برستی ہے علے ہذا القیاس مدح و ثنا یا خدمت دست و
پا کی جزا مین تاج پہنایا جاتا ہے طعام لذیذ کھلایا جاتا ہے اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا
ہے تو یہ ظلم صریح کہ کرے کوئی بھرے کوئی جان کوئی گنوائے اور مزے کوئی اڑائے کسی
کے نزدیک روا نہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جواز مین متبعان عقل و نقل مین سے
کسی کو تامل نہین ہان فاعل حرکات روح کو کہیئے تو اس اختلاف محل طاعت و جرم
اور مورد جزا و سزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضاء بدن سے
ربط و تعلق ہے اور ہر جزء بدن روح کے حق مین مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ
ایصال رنج و راحت اور سبیل حصول آرام و تکلیف ہے چنانچہ خود جسم کو کاروبار سے
کچھہ تعلق نہین آرام و تکلیف سے کچھہ مطلب نہین زر منافع حرکات و سکنات بوسیلہ

جسم حبیب خاص روح سے باہر آتا ہے اور رنج وراحت سارے کا سارا خزانہ روح
مین جاتا ہے بدن کو فقط چوبدار یا تحصیلدار سمجھیئے اس سبب سے جس عضو کے وسیلہ
سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا اور جو انعام وانتقام کسی عضو پر وارد
ہوگا وہ روح پردہ نشین ہی پر وارد ہوگا اس صورت مین اگر مصدر طاعت وگناہ کوئی
اور عضو ہے اور مورد جزا وسزا کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہین جو مطیع ہے وہی
منعم ومرحوم ومحمود ہے اور جو عاصی ہے وہی مذموم ومعتوب ومطرود ہے مصدر افعال
بھی وہی روح تھی اگرچہ کوئی عضو بدن اُس کا مظہر ہوا اور مورد انعام وانتقام بھی وہی
روح ہے اگرچہ کوئی جزو بدن اُس کا مسلک ہو الغرض حقیقت شناسان معانی سنج
کے نزدیک فاعل حقیقت مین روح ہے نہ بدن اور منبع حرکات وسکنات ارادیہ جان
ہے نہ تن جسم وتن فقط محل قیام حرکات وسکنات اور ایک طرح کا ظرف تحقق ارادیات
ہے گو ظاہر بینون کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال
ہوتا ہے وہ ظرف کو نہین ہوتا اس صورت مین منافع حیات مومنین ومومنات یعنی
حرکات وسکنات ارادیات مملوک روح ہونگے اور بحکم آنکہ مال الغلام مال المولی بوجہ
ملک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض مذکور ہے وہ حرکات
وسکنات مملوک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہونگے اور درحقیقت حاجت اجر وثمن منافع
نہوگی جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اتنا اور بھی خیال فرمائیے کہ حقیقۃ الامر تو بمقتضائے
تقریر ہذا درباب منافع حیات رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد
ہے اور ظاہر الامر مین باین نظر کہ حرکات وسکنات عوارض جسمانی ہین عروض روحانی
نہین اس لئے کہ ارواح حرکات وسکنات سے منزہ ہین تو یون معلوم ہوتا ہے کہ
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مومنین ومومنات مین کچھہ دعوے
ملکیت نہین سو عجب نہین کہ اس لئے موافق حدیث اعطوا کل ذی حق حقہ خداوند اکبر

اور حاکم عادل علے الاطلاق نے حقیقۃ الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی جو دربارہ واہبۃ النفس یوں ارشاد فرمایا وان امرأۃ وہبت نفسہا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحہا خالصۃ لک من دون المومنین اس لئے کہ بحکم مذاق ان اراد کی قید سے پاسداری خاطر نبوی جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلتی ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہری ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی اور شاید اس کراہت کی وجہ سے تورع طبع زاد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت کی کہ ہر کم فہم کی فہم میں آجائے اور باوصف اس وفور رحمت وشفقت کے کہ کسی متنفس کی دلشکنی آپ کو پسند نہ آئی واہبۃ النفس کی عرض قبول نہ فرمائی اور اپنی ذات خاص کے لئے اس انتفاع کو گوارا نہ کیا ورنہ مقتضائے رحمت وشفقت نبوی یہ تھا کہ اُس آرزومند کو محروم نہ جانے دیتے جب یہ تمام مراتب طے ہو چکے تو اب سامعہ خراش منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا والد روحانی ہونا بہ نسبت جمیع مومنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور مسلم ہو چکا ایسے ہی ازواج مطہرات کا باعتبار ارواح مملوک نبوی ہونا ثابت اور متحقق ہوا اور جب باعتبار ارواح مملوکیت ثابت ہوئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح اس اعتبار سے وہ مورد نکاح بھی نہوں گے جو اوپر اطلاق ما نکح آباءکم صحیح ہو اور اہل ایمان انکی نسبت بھی لا تنکحوا کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البتہ داخل حالت نکاح سمجھی جائیں گی چنانچہ ابھی مفصل ومشرح مرقوم ہوا لیکن اس صورت میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ چاہیئے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ فعل وانفعال اور علاقہ فاعلیت ومفعولیت ہے پھر اس رشتہ میں جسم جو محل افعال اور مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول ہوتا ہی تو جس جگہہ اس نسبت کی ایک جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو دوسری جانب بھی جسم ہی ہوگا

یعنے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت مین بنسبت نکاح کا منسوب یا منسوب الیہ
جو کچھ کہیے جسم ہی کہنا پڑے گا مگر جسم نبوی والد اجساد مومنین نہین آپ کی ابوت فقط باعتبار
روح ہے چنانچہ مکرر سہ کرر مرقوم ہوچکا اس صورت مین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا منجملہ آبار
مومنین ہونا بھی صحیح نہین جو نہی لا تنکحوا ما نکح آبارکم کے مخاطب ہون ہان جب ازواج مطہرات
بلحاظ جہت روح مملوکہ نبوی ہو تو لاجرم اس جہت سے قسم ثانی یعنے ما ملکت ایمانہم مین
داخل ہونگی قسم اول اعنی ازواج مین شمار نہ کیجائینگی مگر جیسے ما ملکت یمین الوالد تاوقتیکہ والد
کو اُس سے اتفاق صحبت و مجامعت نہو اولاد پر حرام نہین ہوتی اور صحبت و مجامعت کی نوبت
آئے تو اولاد پر حرام ہو جاے ایسے ہی ازواج والد روحانی اعنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
تاوقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو اولاد روحانی اعنی مومنین پر حرام نہونگی علاوہ برین جب
ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوئی جو کہ مملوکات یمین کو
نسبت تھی تو اب ثمرۂ نکاح نبوی حلت منافع نہوگا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو عقل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی اس صورت مین رسول اللہ
صلعم کو بجز قطع طمع غیر اور ممانعت نکاح اغیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہوئی سو
یہ بعینہ وہی احسان و اختصاص ہے جو پرستاران پسندیدہ خاطر کو مولے کی طرف سے
حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے مولی کسی پرستار کو پسند کرتا ہے تو اُس کو اپنے لئے رکھتا ہی
اور ون سے نکاح نہین ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو
ایک تخصیص اور تعیین سمجھیے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو یا رسول اللہ صلعم
نے رحلت فرمائی اور باوجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب حجاب وغیرہ امور کہ طرف
جو اختصاص پر دلالت کرین آپ نے توجہ نہ فرمائی تو صاف معلوم ہوگیا کہ وہ خیال اختصاص
و تخصیص و عزم تعیین جو اول مین تھا آخر الامر آپ کو باقی نرہا مگر چونکہ حقیقت نکاح نبوی
حسب تقریر ہذا فقط اختصاص ہی تھا اور اُس کا زوال بالیقین معلوم ہوگیا تو نکاح بالیقین

زائل سمجھنا چاہیئے مگر ظاہر ہے کہ اس صورت مین نکاح کے زوال سے زوال حیات لازم نہین آتا بلکہ اس صورت مین بقاء حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح بمعنے اختصاص مذکور ہمسنگ طلاق رہیگا سو طلاق منافی حیات نہین بلکہ حیات اُس کو لازم ہے رہی یہ بات کہ یہان اختصاص کے لئے نکاح اور تراضی ازواج کی ضرورت ہوئی اور ماملکت ایمانہم مین نہوئی تو اُس کی وجہ یہ ہے کہ درصورت واسطہ فے العروض ہونے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک مین تمام مومنات داخل ہونگی سو جیسے پرستارون کے نکاح کے لئے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولی کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے یہان بھی بوجہ ملک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم صریح اجازت نبوی کے منتظر رہیئے تو حرج عظیم ہے چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بجز اہل زمان نبوی اُن مین سے بھی بجز قرب جوار کے رہنے والون کے اورون کے لئے متصور نہ تھی اس لئے باین نظر کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اختصاص پر دلالت کرتا ہے اور اُس کے سوا ایسی عام فہم اور کوئی علامت نہ تھی تو یون ٹھہر لیئے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اَورون کی طرح نکاح کرلین اُس کو تو مخصوصات نبوی مین سے سمجھیئے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملے نکاح کرلے مگر نکاح بطور معروف بے تراضی زوجہ متصور نہین تو تراضی زوجہ لاجرم ضرور ہوئی ورنہ پھر نکاح نہین بلکہ تحکم ہے سو تحکم مین قطع نظر فوت مقصود کے بوجہ اقتضاے شرع ملک نہوئی اور اُلٹا اندیشہ تہمت شہوت پرستی ہے جس سے مصلحت بعثت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور عمدہ ہے درہم برہم ہوئی جاتی تھی بخلاف ماملکت ایمانہم کے کہ وہان انتظار اجازت مولی مین کچھہ حرج نہین اور تحکم مولے مین بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تہمت شہوت پرستی و بدگمانی زنانہ تھی اس لئے وہان نکاح کی حاجت نہوئی اب بحمد اللہ اُس شبہہ کا جواب کہ ممانعت نکاح ازواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلے اللہ علیہ وسلم بقاء حیات نبوی پر متفرع ہوا تو مدخولہ بہا ہی کی کیا تخصیص تھی مدخولہ بہا و غیر مدخولہ بہا دونون

کے نکاح کی ممانعت برابر ہوتی بخوبی واضح ہوگیا پر یہ شبہ باقی رہا کہ نسب جسمانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوئین تو بنات نسب روحانی اور علے ہذا القیاس اخوات نسب روحانی بدرجہ اولے حرام ہوئین حالانکہ امہات المومنین حسب مزعوم محرر سطور کے بلکہ بشہادت کلام رسول صلے اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہین اور اسی طرح تمام مومنین اور مومنات بین باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والد یعنے روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہین پھر کیا وجہ ہے کہ امہات المومنین کے ازدواج کی حرمت اس شدومد سے کلام اللہ مین نازل ہو اور بنات واخوات کی حرمت تو درکنار برعکس حلت نازل ہو حالانکہ ازواج مطہرات حقیقت مین امہات روحانی نہین اس لئے کہ نسبت توالد روحانی مین والدہ کی ضرورت نہین فقط والد ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے بلکہ مجازی امہات ہین جیسے منکوحات الاب کو والدہ اور اما کہدیتے ہین ایسے ہی انکو بھی جناب باری نے امہات فرمادیا ہان جناب سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کی نسبت دیکھیے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہین علے ہذا القیاس مابین مومنین ومومنات نسب روحانی کی رو سے حقیقی اخوت ہے مجازی نہین اس صورت مین تو یہ لازم تھا کہ حرمت امہات المومنین سے زیادہ اخوات کی حرمت مغلظہ ہوتی اور مابین المومنین والمومنات نکاح درست نہوتا علے ہذا القیاس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے منعقد ہو سکتا چونکہ یہ دونون خدشے بظاہر بہت قوی ہین اور رسول اللہ صلعم کے ثبوت حیات کو بطور مذکور معارض ہین اس لئے عرض پرداز ہون کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی مین زمین و آسمان کا فرق ہے ایک کے احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونون کی حقیقت ایک ہو اطلاع تفصیل اجمال منظور نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے کہ یہ ابوت اور بنوت جو بوجہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلعم کے مابین رسول اللہ صلعم اور ازواج مطہرات کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے جو رب النوع اور افراد مین ہوتا ہے علے ہذا القیاس یہ رشتہ

اخوت جو مابین مومنین و مومنات بوجہ مذکور متحقق ہوا بشہادت عقل صائب وہ اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور چونکہ مومنین و مومنات باہم ایک نوع کے افراد ہین تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو معبر باتحاد نوعی ہوتا ہے اس باب مین تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات وحدوث جزئیات کو جو اوپر مرقوم ہوچکی ملاحظہ فرمایئے جب یہ بات ذہن نشین ہوچکی تو ملاحظہ فرمایئے کہ اتحاد نوعی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہین بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا دفعیہ حضرت حوا سے کیا گیا اور سچ بھی تو ہے الجنس میل الی الجنس بنی آدم کو ازدواج جنات یا حیوانات سے بجائے اُنس و محبت کے جو بشہادت عقل و نقل غرض اصلی ازدواج ہے موجب مزید تنفر و وحشت ہے علے ہذا القیاس اور حیوانات کا حال سمجھیئے طوطی اور زاغ کی حکایت گلستان مین دیکھیئے ادہر اس شعر کو یاد کیجیے ؎

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز ✿ کبوتر با کبوتر باز با باز

غرض اس ابوت و بنوت و راس اخوت کو ابوت و بنوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس نہ کیجئے قیاس کے لئے اشتراک مدار آثار اور مناط احکام چاہیئے یہان زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور بنوت جسمانی مین اجزا جسم والدین اول متشکل بشکل والدین ہوتے ہین پھر بعد انفصال اور اجزاء خارجی سے ملکر یوماً فیوماً قد و قامت زیادہ حاصل کرتے ہین اور پھر بعد شباب و ازدواج ولد کے اجزاء بدن یعنی نطفہ اسیطور متشکل اور منفصل ہوتے ہین بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہان یہ حال نہین اول تو یہان انفصال اجزا نہین بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی مین ہو جزء آفتاب نہین جو منفصل ہوکر آئینہ مین منعکس ہوگیا اور آفتاب مین کسی قدر کمی آگئی ہو جیسے انفصال نطفہ سے بدن انسانی مین کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے نہ گھٹا نہ بڑھا ایسے ہی ابوت و بنوت روحانی مین انفصال اور کمی نہین پر جیسے ایک ذات اولاً و بالذات سب عکوس کی اصل ہے

روح پرفتوح حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم بھی بذات خود سب ارواح کی اصل ہی نہین
کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے اُن سے پیدا ہوئے اور پوتے بیٹون سے علےٰ ہذا القیاس
آگے تک چلے چلو ابوت وبنوت روحانی مین بھی سلسلہ نسب ہو جب یہ فرق ذہن نشین
ہوچکا تو اتنا اور خیال رکھنا چاہیئے کہ باعث افتراق احکام ابوت وبنوت روحانی وجسمانی
بھی فرق ہے جو مرقوم ہوا شرح اس معما کی یہ ہے کہ ابوت جسمانی مین والد کے اجزا بدن ولد
کے اجزا بدن ہو جاتے ہین اور والد کے مقومات وجود ولد کے مقومات وجود بنجاتے ہین
اور جزئیت سب جانتے ہین اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تغایر لازم ہے کیونکہ
یہ نسبت بغرض قضاء حاجت مطلوب ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہین ورنہ
حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیون اُن کا نام ہوتا اسلیے طبع سلیم وذہن مستقیم کو مابین
اصل وفرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل وبے موقع نظر آتا ہی ہان ابوت روحانی مین یہ رابطہ
نہین والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزاء ذاتی منفصل ہوکر ولد کی جانب نہین جاتے
بلکہ وجود ولد بتمامہ وکمالہ آثار وجود والد مین سے ہوتا ہے اور آثار سب جانتے ہین زائد
از ذات مؤثر ہوتے ہین اور زوائد سے انتفاع وقضاء حاجت بجائے خود ہے اسباب
واموال کا حال سب کو معلوم ہے اسوجہ سے رشتہ ازدواج مابین اصل وفرع روحانی
عین مناسب اور بفتواے عقل سلیم عین حق وصواب معلوم ہوتا ہے علاوہ برین ابوت جسمانی
مین تمام فروع اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہین ہوتین بلکہ کوئی فرع فرع بالذات
ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزندان حقیقی حضرت آدم
علیہ السلام کے کہ وہ بیواسطہ غیرے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور اُن کی طرف
منسوب ہین اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اسوجہ سے فرق قرب وبُعد پیدا ہوگیا
اصول وفروع مین بعض اصل وفرع قریب کہلائے اور بعض اصل وفرع بعید ٹھہرے
پھر ایک اصل کے چند فروع بوجہ قرب وبعد مذکور بھائی بھائی کہلائے کوئی حقیقی ٹھہرا

کوئی غیر حقیقی ٹھہرا اور دربارہ حلت و حرمت ترجیح کی گنجایش ملی اور وجوہ ترجیح حلت اور
علیٰ ہذا القیاس وجوہ ترجیح حرمت ہاتھ آئین تفصیل وجوہ حلت و حرمت اور فرق مراتب
حرمت اگر مطلوب ہے تو بگوش ہوش سنیئے کہ مردونکو جو عورتین بوجہ نسب حرام ہین
تو وہ دو قسم پر منقسم ہین ایک تو وہ عورتین جنسے مرد کو نسبت اصلیت و فرعیت ہے یعنے یہ
اُنکی اولاد مین سے ہو یا وہ اُس کی اولاد مین سے ہون دوسری وہ عورتین جو مرد کی
اصل مین شریک یعنی مرد اور وہ عورتین باہم ایک اصل کی فرع ہون اور کسی ایک کی اولاد
ہون بشرطیکہ اصل مشترک دونون کی یا کسی ایک کی اصل قریب ہو پہلی قسم مین حرمت کا مدار
اختلاط اجزا پر ہے اس لئے کہ فروع مین اصول کے اجزا ہوتے ہین سو اصول و فروع مین
اگر نکاح کا اتفاق ہو تو باین وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزا منفصل ہو کر مخلوط
ہو گئے ہین گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا باقی قسم دوم مین اگرچہ ایک جانب کے اجزا منفصل
ہو کر دوسری جانب مخلوط نہین ہوئے مگر چونکہ یہ دونون کسی ایک اصل مین شریک ہین
اور دونون مین ایک اصل کے اجزا کہ اُس مین مجتمع تھے اور ایک شئی واحد سمجھے جاتے تھے
منفصل ہو کر آگئے ہین تو یہان بھی وہی صورت نکل آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا اس لئے
کہ اس کے بعض اجزا اور اُس کے بعض اجزا کبھی ایک شئے واحد تھے
اور ایک شخص واحد کے اجزا تھے جیسے کہ فرع کے بعض اجزا اور اصل کے
اجزا ایک شئے واحد اور ایک شخص واحد کے اجزا تھے غرض حرمت کا مدار اختلاط اجزا پر
ہے مگر چونکہ اصل قریب کے اجزا جون کے تون آتے ہین اور اصل بعید کے اجزا اصل
قریب مین مستہلک ہوا کرتے ہین اور اسوجہ سے اُنکو معدوم کہیئے تو بجا ہے تو اگر ایک
جانب سے بھی اصل قریب ہے تو باین وجہ کہ اس جانب اجزا اصل بجنسہا آکر مختلط
ہوئے ہین حرمت بھی باقی رہے گی غایۃ ما فی الباب ایک طرف ہی سبب حرمت سہی
اور یہ حرمت ویسی مغلظہ نہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونون طرف سبب حرمت موجود ہو

اور دونون طرف سے اصل بعید ہے تو بوجہ استہلاک اجزا ایک طرف سے بھی سبب حرمت
باقی نرہے گا علاوہ برین فکر صائب سے یون سمجھ مین آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل وفرع
قریب بوجہ اختلاط اجزا بحکم طبع سلیم بدیہی ہے اور سوا ان کے اورون کے نکاح کی حرمت
نظری ہے کہ بوسیلہ اُسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوتی ہے مگر چونکہ حرمت
نکاح اصل وفرع بعید بوسیلہ ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اول حاصل
ہوتی ہے اور شکل اول بدیہی الانتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شرعیہ
رہی اور قسم ثانی مین اگرچہ قیاس مساوات مرتب بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر
درصورتیکہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی نظری
ہے مگر چونکہ نتیجہ یعنے حرمت عمات وخالات وحرمت بنات الاخ وبنات الاخت
مصلحت توالد وتناسل کو معارض نہ تھی تو اس امت کے لئے جو منقولی ہو کر معقولی ہے
یہ حرمت بھی لائق تکلیف نظر آئی مگر درصورتیکہ دونون طرف سے اصل بعید ہو تو دونون
مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج ہوا اور پھر نتیجہ قیاس یعنے حرمت نکاح
شریکان اصل بعید مصلحت توالد وتناسل کے لئے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور
ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر بنی نوع مین سے کسی کی حلت کی کوئی
صورت ہی نہین جو توالد وتناسل کی نوبت آئے تو باوجودیکہ بدلالت قیاس حرمت
ہی اصل تھی احکم الحاکمین حکیم مطلق نے بلحاظ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع مین بشرط
ارتفاع دیگر اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی اس تقریر سے یہ بات معلوم
ہو گئی کہ یہ جو کتب فقہ مین مندرج ہے کہ اصل نکاح مین حرمت ہے عجب نہین کہ اُسکی
یہی وجہ ہو یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی بالجملہ بوجہ فرق قرب وبُعد نسب قرابت
جسمانی مین تو فرق حلت وحرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی مین چونکہ فرق قرب وبعد
نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے

باقی یہ بات کہ رشتہ روحانی مین جب فرق قرب و بعد نہ تھا اور دربارہ حلت و حرمت گنجایش ترجیح نہ تھی تو یہ تو مانا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا مگر اسکی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا چنانچہ اقتضائے ابوت حقیقی جو مابین مومنین و مومنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور علے ہذا القیاس مقتضائے ابوت و بنوت حقیقی جو مابین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور مابین ازواج مطہرات تھی یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لیے حکم حرمت ہی ہوتا سو اس کا جواب پہلے مرقوم ہو چکا یعنے بنوت روحانی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہین بلکہ اور موئید ہے اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح ہو گئی علاوہ برین مصلحت توالد و تناسل جو موجب حلت ہی قرابت نسب سے جو اسباب حرمت مین سے ہے اقوی ہے اس لئے جہان مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم متعارض ہو جاتی ہین تو نسب کتنا ہی قریب کیون نہو مصلحت مذکورہ ہی غالب آتی ہے اس دعوے کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھیئے حضرت حوا بشہادت کلام اللہ و حدیث و باتفاق امت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا ہوئی ہین سو یہ پیدایش اگرچہ بطور معہود نہو لیکن ایک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا ہو توالد مین ہوتا ہے اور یہی منشاء حرمت ہے چنانچہ واضح ہو چکا حضرت حوا مین اور ون سے زیادہ ہے کیونکہ اولاً تو توالد معہود مین خاص والدہی یا والدہ ہی کے اجزا نہین ہوتے بلکہ دونون کے اجزا ہوتے ہین اور اسوجہ سے والدین مین سے پورا اور کسی کو نہین کہہ سکتے کہ اسکے اجزا مقوم وجود اولاد ہین بخلاف حضرت حوا کے کہ اُن مین سوا حضرت آدم علیہ السلام کے اور کے اجزا نہ تھے دوسرے بدن انسانی مین بعضی چیزین تو ایسی ہین کہ وہ حقیقت مین داخل بدن اور شامل اجزاء ہین جیسے گوشت و پوست و استخوان و اعصاب و عروق و احشاء و امعاء اشیا کو تو جز و حقیقی سمجھئے کیونکہ یہ سب چیزین ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہین یعنے ان اشیاء سے کچھ اور نہین بنایا جاتا علاوہ برین یہ ہیئت اجتماعی

اور یہ نقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا تھا ان میں سے ایک چیز بھی جاتا
رہے تو یہ نقشہ اور یہ ہیئت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض اغراض اصلیہ میں
سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعضی چیزیں ایسی ہیں کہ وہ احاطہ بدن میں ہیں پر حقیقت
میں اجزاء بدن انسانی نہیں بلکہ اُن کو بہ نسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھیے جیسے ریل
کی سڑک یا ایسے ہی کسی کارخانہ کے لئے جس میں شکست و ریخت کا اندیشہ رہتا
ہو گودام اور سامان بالائی جس سے جبر نقصان مقصود رہے تیار رکھتے ہیں تاکہ بر وقت
ضرورت کام آئے ایسی چیزیں یہ ہیں غذا جو معدہ یا جگر میں ہو اور خون جو عروق وغیرہ
میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط جبر نقصان بدن اور بدل ما یتحلل ہوتا ہے بالفعل کوئی
غرض اغراض اصلیہ میں سے جو بدن اور اعضاء بدن سے متعلق ہیں ایسی متعلق نہیں گو
بعد قائم مقام ہو جائے اجزاء متحللہ کے انہیں اغراض سے جو اجزاء متحللہ سے متعلق تھیں ایسے
متعلق ہو جاتی ہیں اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لئے عارض حال ہوتی
ہے وہ اصلی اور اولی نہیں ہوتی عارضی اور ثانوی ہوتی ہے ہاں وہ دوسری غرض
جس کے سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اولی ہوتی ہے بالجملہ خون و
غذا کو اجزاء اصلیہ میں سے نہیں بلکہ بمنزلہ گودام اور سامان بالائی کے ہیں اور بعضی
اشیاء داخلہ احاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اصلیہ میں سے ہیں
نہ اجزاء ثانویہ میں سے یعنے بدل ما یتحلل اور جبر نقصان بھی اُن سے مقصود نہیں اور
اس سبب سے طبیعت کو اُن کا اُٹھائے پھرنا بار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بمقدور اُن کے
اخراج کی فکر میں رہتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ پیشاب تھوک سنک پسینا میل کچیل
اِس قسم کی چیزوں کا اجزاء کہنا مجاز در مجاز ہے چنانچہ اُنکو فضلہ کہنا ہی خود اُن کے اجزاء
نہ ہونے کی دلیل ہے سو اس قسم میں سے نطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اُس کے اخراج کا بھی
ہر دم فکر رہتا ہے مگر چونکہ اصل بنیاد بدن کبھی نطفہ ہی تھا تو وہ نطفہ جو اُس بدن سے

پیدا ہوا ایک گونہ اُس بدن سے مناسبت رکھتا ہے گو اجزا اصلیہ مین سے نہو دوسرے
پاخانہ پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے۔ اور نطفہ کے اخراج سی مطلب
طبیعت تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہ نسبت تحصیل لذت کے زیادہ تر
مقصود ہے اور اُس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے نطفہ بہ نسبت پاخانہ
پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصف فضلہ ہونے مین گھٹا ہوا نکلا تو
اطلاق اجزا بدن اُس پر چندان مستبعد نہوا جو یون کہیے کہ اگر نطفہ اجزاء والدین مین سی نہین تو
پھر اُس کی اختلاط سے حرمت کیون پیدا ہوئی الغرض نطفہ کا اجزا مین سی ہونا بہ نسبت گوشت
و پوست کے مجاز ہے اور حضرت حوا کا بدن بشہادت احادیث حضرت آدم کی بائین پسلی سے بنا
جو اجزا اصلیہ مین سی ہے اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہان پسلی ہی مخرج نطفہ ہوئی ہو
مگر جس صورت مین مخرج اصلی موجود ہو تو پھر پسلی کی جانب مخرج ہونیکا احتمال غایت درجہ کو مستبعد
ہے بہر حال ایک تو مقوم بدن حضرت حوا اجزا اصلیہ بدن حضرت آدم علیہ السلام کے ہوئے اور یہ بھی
نہو تو حضرت حوا مین سوا اجزا آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزا کا اختلاط نہ تھا اور سوا اُن کی اَور ون
مین یہ دونون امر مفقود ہین اور بحکم تقریر گذشتہ مدار حرمت اختلاط اجزا اور تقویم وجود مذکور
پر ہے تو اس صورت مین سبب حرمت حضرت حوا مین اور حضرت آدم علیہ السلام مین اُس سے
زیادہ قوی ہوگا جو ماین اور اولاد اور اُن کی مان باپ کے ہوتا ہی پھر باوجود اس کی جو حضرت حوا حضرت
آدم کی لئے حلال ہوئین بلکہ خاص اسی لئے پیدا کی گئین تو بجز مصلحت توالد و تناسل اور کیا تھا
اس سی معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت سے قوی ہی جو اس کا اثر اُن کی تاثیر پر غالب آیا اور
اس کا کہا ہوا اور اُن کا کہا نہوا علیٰ ہذا القیاس حضرت آدم کی پسران حقیقی اور دختران کی باہم جو
نکاح جائز ہوا تو باوجود اسکے کہ سبب حرمت یعنی اخوت قطعاً موجود تھا بجز مصلحت مذکورہ
کی اور کیا سبب اور کونسا باعث جواز تھا سو جب یہ بات ٹھہری کہ درصورت تعارض مصلحت
مذکورہ ہی اسباب حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہ روحانی مین بھی یہی ہوگا مصلحت مذکورہ کی

رعایت کرین گے اور اسباب حرمت کے نہ سُنین گے تو اب اگر ہم فرض بھی کرین کہ ما بین
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ ابوت بنوت روحانی سبب حرمت
موجود تھا علے ہذا القیاس تمام مومنین ومومنات من وجہٍ ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہین
ایک دوسرے پر حرام ہین یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب حلّت ازدواج نہین تو کچھ
نقصان نہین مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہی کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجیے
تو پھر نکاح کیوں سطے کون آئے جو توالد وتناسل کی نوبت آئے اس سببسے باوجود اس سبب
حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علے الاطلاق نے اجازت عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح
بلامرجح تھی کیونکہ اس رشتہ مین چنانچہ اوپر گذرا سب متساوی الاقدام ہین ترجیح کی کوئی صورت
ہی نہین ہان فرق قُرب وبُعد ہوتا تو مثل رشتہ جسمانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے
الغرض اول تو رشتہ روحانی اور رشتہ جسمانی مین فرق زمین وآسمان ہے ثانی اگر مقتضی حرمت
ہے تو اول مقتضی حلّت ہی چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گذشتہ انشاء اللہ مخفی نہ ہی گا پھر درباب حرمت
قیاس کی کیا معنے دوسرے اگر قیاس بھی کیجیے تو رسول اللہ صلعم اور ازواج کے معاملہ کو تو حضرت
آدم علیہ السلام اور حضرت حوّا کے معاملہ پر قیاس کیجیے اور مومنین ومومنات کے قصّے کو ازدواج
پسران ودختران حضرت آدم پر مطابق کیجیے کیونکہ جیسے مصلحت وسبب حرمت وہان متعارض
ہین یہان بھی متعارض ہین بخلاف دیگر برادران وہمشیرگان جسمانی کے کہ وہان فقط سبب
حرمت تن تنہا کاگذ را ہے مصلحت مذکورہ اُس کے معارض اور درپے کارزار نہین +

الحمد للہ والمنۃ کہ آج اثبات حیات اور توجیہ وتفریع خصائص نکاح جناب سرور
کائنات علیہ وعلے آلہ افضل الصلوات والتسلیمات اور دفع شکوک واوہام
تقریر اثبات حیات سے فراغت پائی وآخر دعوٰنا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ
والسلام علے رسولہ سیدنا محمد وآلہ وازواجہ واہل بیتہ وذریتہ وصحبہ واتباعہ
اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین +

تاریخ کتاب آب حیات از نتائج طبع شاعر نازک خیال شیرین مقال جناب منشی حبیب الدین احمد صاحب سوزان سہارنپوری سلمہ اللہ تعالیٰ

چاپ شد چون این گرامی نامہ
نام آور نامہ نامی نامہ

موجۂ سرچشمۂ آب حیات
در مزہ ہمشیرۂ آب حیات

جدولش غیرت دہ جوئے بہشت
سطر سطرش سرو لبجوئے بہشت

روئے کاغذ آبروئے نیکوان
خط خطِ رخسار محبوبِ جوان

نقطۂ او گوہرِ با آب و تاب
یا سیہ خالے بروئے آفتاب

ہر گلِ مضمون گلِ باغِ جنان
بر رخِ رنگینِ گل خندہ زنان

حرف خوبش شاہد مشکین نقاب
اندرو معنے چو مہر اندر سحاب

معنے اندر لفظِ او پوشیدۂ
ہمچو نورِ دیدہ اندر دیدۂ

چونکہ بود آن مرد حق مست الست
طرز گفتارش ہمہ مستانہ است

از معارف گہ حکایت میکند
از حقائق گہ روایت میکند

گہ ز معقولات میگوید سخن
گہ ز منقولات میگوید سخن

فہم بر گفتار او کمتر رسد
عقل بر اسرار او کمتر رسد

ہمچنین علم کسے حاشا رسد
عاشق مست این سخن را وارسد

طبع او القصہ دریائیست ژرف
ہر زمان زان میزند موجے شگرف

الغرض چون این کتاب باصفا
چاپ شد از آنِ آن مرد خدا

دیدم او را لیک دل از دست رفت
ہوشم از سر ہمچو ہوش مست رفت

بعد یک ساعت چو دل آمد بہوش
طبع من زان حال خوش آمد بجوش

خاطر من دفعہ آن احوال را
حیلۂ انگیخت فکرِ سال را

رفتم اندر بیشۂ اندیشۂ	خود جز این مارا نبا شد پیشۂ
کز لب بحرم خضر آواز داد	کہ ہمہ تشنہ لبان را نفع باد ١٢٩٨

تاریخ دیگر از نتائج طبع شاعر بے بدل جناب مولوی حافظ غلام رسول صاحب ویران دہلوی

گشت چون مطبوع زیبا نسخۂ آب حیات	از تصانیف محمد قاسم آن قدسی سرشت
خامۂ شیرین رقم از بہر سال طبع او	از پے مردہ دلان آب حیات است این نوشت ١٢٩٨ھ

الحمد للہ علی احسانہ کہ این کتاب نایاب در اثبات حیات فی القبر
حضرت سرور کائنات مفخر موجودات علیہ افضل الصلوات والتحیات
از عمدہ تصانیف حضرت راس المتکلمین حجۃ العلماء الربانیین
بحر مواج ہمہ دانی مقرر الثانی امام العلماء مقدام الفضلاء
آیۃ من آیات اللہ مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی
رحمہ اللہ بتصحیح تمام و تنقیح تام باہتمام احقر الانام
محمد عبد الاحد عفا عنہ الصمد
بماہ صفر المظفر ١٣٢٣ ہجری نبوی صلی اللہ
علیہ وسلم در **مطبع مجتبائی**
واقع دہلی
حسن انطباع
یافت
فقط